إشكالية المثقف الديني

بين سندان التقليد ومطرقة الحداثة



تأليف

باسم الماضي الحسناويّ



- اسم الكتاب : إشكالية المثقف الديني بين سندان التقليد ومطرقة الحداثة
- المؤلف : باسم الماضي الحسناوي
- الناشر : مركز الدراسات التخصصية في فكر السيد الشهيد محمد الصدر Π.
- الطبعة : الأولى.
- تاريخ الطبع : ١٤٣٠ هـ.
- الكمية : ٣٠٠٠.
- المطبعة :

لمركز الدراسات التخصصية في فكر السيد الشهيد محمد الصدر Π



اصدارات
مركز الدراسات التخصصية
في فكر السيد الشهيد محمد الصدر Π
(٣٣)

إشكالية المثقف الديني

بين سندان التقليد ومطرقة الحداثة

تأليف
باسم الماضي الحسناويّ


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المركز



إنَّ غياب النخبة الثقافية الدينية عن ساحات العمل الثقافيّ ليس مبرَّراً إطلاقاً، لأنَّ العالم الإسلاميَّ بأجمعه يشهد اليوم تحوُّلاتٍ جذريةً فكريةً وإيديولوجيةً على مختلف الأصعدة والمستويات ذات العلاقة المباشرة بالشأن الدينيّ، والسياسيّ، والاجتماعيّ، والفلسفيّ، والثقافيّ... إلخ، ممّا يستدعي ضرورة توفُّر المناخ الملائم لقيام تلكم الشريحة بوظيفتها التي لا شكَّ أنها اليوم قد أصبحت ضروريةً جداً، لما يحفُّ بالفكر الإسلاميِّ من مخاطر لم يعد الخطاب القديم قادراً على مواجهتها، بسبب التشعُّب والتعقيد في الأطروحات الناقدة، بما يشمل نقد بنية التفكير الدينيّ الإسلاميّ، وكيفية تكوينه، وتفكيك محتوياته، بما ينتهي في الآخر إلى تفكُّك مقولاته، وانفراط عقده.

مثل هذا الخطر الداهم يحتاج إلى إفساح المجال الواسع للمثقَّف الديني والخطاب الديني الجديد أن يأخذا دورهما كفاعلين رئيسين في خلق الرؤية، وصياغة الخطاب الديني، وتغيير جملةٍ من التصوُّرات الكامنة في خلايا المخِّ الجمعي للمؤسسة الرسمية، إذ يحكم دوماً بأنَّ وظيفة المثقف الديني هي شرح الخطاب الرسمي من جهة، وتوفير أكبر مقدارٍ ممكنٍ من النصوص التمجيدية للمؤسسة الرسمية.

من الغريب أن يستمرَّ هؤلاء على منهجهم العتيق، بعدما انتفضَّت المؤسسة على ذاتها منذ أمدٍ ليس بالقصير، حيث مارست النقد الذاتيّ، ودعت إلى تقويض جملةٍ من البناءات، كلُّ ذلك بفعل وعي نخبة المؤسسة ومفكِّريها أنفسهم بطبيعة العصر وتحدِّياته.

إنَّ العالم الإسلاميَّ اليوم في أمسِّ الحاجة إلى هذا

الطراز النادر من المثقّفين الدينيين، وإلى ما يطرحونه من رؤىً وأفكار تمثّل إسهامةً مهمّةً جداً في تكوين الخطاب المضادّ للخطاب المادّي الليبرالي الذي أنشب أظفاره في جسد المجتمع الإسلامي ليبدأ بتمزيق نسيج قيمه وأخلاقه، ونظام اجتماعه، لتنشأ أجيالٌ تتنكّر تماماً لأيّ انتماءٍ لقيم هذه الحضارة ودينها الخالد، فلا بدّ إذن من رعاية كلّ ما يقدّمه هؤلاء المثقّفون الدينيون من الأطروحات والنظريات التي تستحقّ النظر، إن لم نقل إنها تقع في الصميم من المشروعِ الإسلاميِّ المعاصر، بل إنَّ العديد من هؤلاء إنما هم مفكِّرون من الطراز الأوَّل، وحاملون للفكر الحوزويّ التخصُّصيِّ من موقع الإهتمام بكلِّ ما يتعلّق بالشأن الدينيِّ والثقافيِّ العامّ، ولا نجد صعوبةً في البرهنة على هذه الحقيقة من خلال ذكر أسماء علماء مفكِّرين كبارٍ ممَّن ينتمون إلى هذه الفئة بالذات، من أمثالِ الدكتور علي شريعتي، والعقّاد، والدكتور عبد الجبّار الرفاعيّ، ويحيى محمّد، ومصطفى ملكيان، ومحمّد مجتهد شبستري، وآخرين يضيق المجال باستقصاء أسمائهم جميعاً، وهل بإمكان أحدٍ أن ينفي الأهمّية القصوى التي تتمتّع بها كتابات هؤلاء، إن لم نقل إنها المسؤولة عن إحداث أيّة نهضةٍ دينيةٍ كبرى في المنعطفات التأريخية الخطيرة التي يكون المجتمع الإسلاميُّ فيها مُحاطاً بالفاجعة، فيأتي أمثال هؤلاء من المثقّفين الدينيين الكبار، فيساهمون في رسم معالم طريقٍ آمنٍ للخروج من المأزق.

إنَّ الثقافة الإسلاميّة إذ تنتفع بأفكار هؤلاء، وتستفيد من الدفاع النظريِّ الذي تقوم به لمصلحة الإسلام، سرعان ما تتنكّر في الوقت نفسه لجهودهم، ومواهبهم، وعبقرياتهم في ما بعد مع شديد الأسف، بل ربما وصل الأمر إلى حرمانهم من شرعية أن يفكِّروا، أو أن ينظِّروا أسوةً بكلِّ الكتّاب الذين ينتمون إلى الوسط المؤسَّساتيِّ الدينيّ، حيث تصادف فيه من يمارسون الكتابة والتأليف، ويحظون بكلِّ الدعم المادِّيّ والمعنويّ، ويُحاطون بهالات الإحترامِ والتقديس، مع أنَّ ما يكتبونه لا يمثِّل إلا نكسةً واقعيةً في معيار التأليف والكتابة، لأنهم لا يكتبون إلا بأساليب ليس عفا عليها الزمان فقط، بل إنها لتثير الشفقة حقاً مما يعتريها من أسباب السطحية والسذاجة، فيكون محضُ

الجاملة والتحيُّز إلى كلّ ما هو مؤسَّساتيّ، هو السبيل الوحيد لجعلها تبدو كما لو أنها ذات أهمّيةٍ فعلاً إذ تُعرض على الناس في سوق الكتاب.

للمثقَّف الدينيّ وجودٌ متجذِّرٌ في العراق منذ زمن طويل تقريباً، لكنه غائبٌ أو مغيَّبٌ تماماً عن ساحة العمل الفكريّ والثقافيّ، إلا تلك المساحة الضيِّقة من الوجود الهامشيّ في الصحف والمجلات، أو في الإذاعات والفضائيات التي امتهنت ثقافته وفكره النظريَّ المعمَّق أيضاً، بأن عاملته كما لو أنه شيءٌ ما فائض عن الحاجة جدّاً، لولا أنه يمثِّل المظهر الأنيق واللباقة اللفظية الضرورية لنجاح أيّ عملٍ إعلاميٍّ على مستوى الظهور في البرامج واللقاءات التلفازية المصوَّرة.

إنَّ المثقَّف الدينيَّ الإيرانيَّ استطاع أن يشقَّ طريقه الخاصَّ في الوسط الثقافيّ الدينيّ هناك، كما انَّ المثقَّف الدينيّ العربيّ استطاع أن يوجد لفكره وثقافته حيِّزاً محترماً في العديد من الدول العربية، بينما لم يستطع المثقَّف الدينيُّ العراقيّ أن يعرض نفسه بهذه الصفة حتى، ترى ما هي العلل الكامنة وراء ذلك، فهل هي عللٌ وأسبابٌ يُعدُّ المثقَّف الدينيُّ العراقيّ مسؤولاً عنها، من دون أن يكون للموانع التي توجدها الظروف الموضوعية يدٌ فيها، وما هي النسبة الحقيقية التي تعود إلى المثقّف الدينيّ نفسه منها، فليس معقولاً أن تكون الظروف الموضوعية والموانع الخارجية وحدها هي المسؤولة عن هذا التغييب القسريّ القاتل لدور المثقِّف الدينيّ، من دون أن يكون بعضها على الأقلّ ممّا تسبَّب به هو نفسه في أفضل الأحوال.

من شأن هذا الكتاب المهمّ أن يسلِّط الضوء على كلِّ هذه التساؤلات، وأن يجيب عنها بما يكون داخلاً في دائرة القناعة العامَّة بعد القراءة، فإن اختلفنا معه في بعض النقاط، أو لم نتَّفق معه بشأن بعض ما يقترحه من الحلولِ للإشكاليات الفلسفية والنظرية المطروحة، فلن يقلِّل هذا من أهميته في آخر الأمر، بل ربما زاد من مقدار الحظوة التي يستحقُّها في نظرنا، لأنَّ من شأن أيِّ فكرٍ خليق بالحوار أن يكون سجالياً وإشكالياً ومحفِّزاً على الاختلاف في وجهات النظر بين الرفض الكليّ أو الجزئيّ لبعض ما يواجهنا به المؤلِّف، والقبول بالبعض الآخر ممّا نراه من وجهة نظرنا بعد

المحاكمة والحوار الموضوعيين الهادئين جديراً بأن ينضمّ إلى قافلة قناعاتنا حول مختلف الشؤون التي مثّلت محاور هذا الكتاب، وقد تنبّأ الكاتب ضمناً بهذا الإختلاف في وجهات نظر القرّاء من خلال اختياره للعنوان نفسه، إذ صدّره بكلمة "إشكالية" ثمّ أضافها إلى "المثقف الدينيّ"، ثمّ قيّدها بالكون بين سندان التقليد ومطرقة الحداثة.

جديرٌ بالذكر أنّ المؤلف الأستاذ باسم الماضي الحسناويّ هو من أولئك المفكرين القلائل الذين وظفوا جلّ ثقافتهم الحداثية من أجل إعادة صياغة الخطاب الديني بما ينسجم والواقع المعاصر من جهة، وبما يكشف النقاب عن روحية الإسلام التي لها الصدارة والمركزية في صميم فعله التفكيري، لا سيما أنّ الأستاذ المؤلف قد أشار في مقدِّمته المركّزة القصيرة إلى أنه من مقلّدي سماحة السيد الشهيد محمَّد الصدر، ما يعني أنه استلهم من هذا العالم الحوزويِّ النحرير أهمِّية الفهم الجوهريّ لـلدين الإسلامي الذي يخلق فضاءً واسعاً لمزيدٍ من الأطروحات التأويلية التي تسمح بالمعاصرة على طول خطِّ الزمن من جهة، ومن جهةٍ أخرى استلهم منه أيضاً هذه الروح الجريئة في طرح ما يراه حقّاً، وإن أدّى إلى أن يخسر في سبيل النطق بهذا الحقِّ كلَّ ما يكون الآخرون حريصين عليه من الزلفى إلى من بأيديهم زمام الأمور، إذ يرون في هذا الحقِّ شيئاً ما ينذر بالخطر على مصالحهم الذاتية، وإن كان فيه النفع المؤكَّد للمصالح الدينية والإجتماعية العليا، التي هي أسمى ما يمكن أن يسعى إليه المرء في الحياة.

إنطلاقاً من مواكبتي للخطاب الإسلاميّ المعاصر، أتوقَّع لهذا الكتاب أن يكون كتاباً مركزياً لا يُستغنى عنه في بابه، خاصّةً مع علمنا أنَّ أرشيف الثقافة العراقية المعاصرة لم يتضمَّن الكثير من الكتابات في هذا الموضوع، إلا تلك الفصول والأبواب المختزلة التي تضمَّنتها بعض مؤلَّفات علماء الكلام الجديد وفلاسفة الدين من العراقيين، كالدكتور عبد الجبّار الرفاعيّ، والأستاذ يحيى محمّد، وعلى هذا يمكن القول إنَّ هذا الكتاب يمثِّل الجهد الأساس في هذه الموضوعة، بما احتواه من نظريّاتٍ معمَّقةٍ في تفسير الإشكاليات، وما أضافه من إسهامةٍ مهمَّةٍ في اقتراح الحلول التي غالباً ما تكون غير

مسبوقة، فتكون الثقافة العراقية قد ربحت مفكراً جديداً ينزع نزوعاً إشكالياً فلسفياً في ما يكتب، وعلى هذا الأساس لا يكون الإختلاف معه في بعض الأطروحات مستغرباً أو غير متوقَّع، وهو ما يمنح الكتاب في رأينا معنى التميُّز والفرادة في هذا المجال.

مركز الدراسات التخصصية

في فكر السيد الشهيد محمد الصدر Π

مقدمة المؤلف

لا أعتقدُ مطلقاً أنَّ التفكير وقفٌ على نمطٍ خاصٍ من البشر، تلك قناعةٌ لا أتخلّى عنها حتى لو كان ثمن الثبات عليها أن أحيا ما بقي لي من الحياة كائناً لا يتمتَّع أصلاً بحقِّ أن يكونَ جديراً بالحياة.

فإذا كان الدين هو الدين، ولم يتحوَّل إلى نقيضه على يد من شاء أن يتَّخذَ من آيات الرحمن سُلَّماً، أو على يد من شاء مصادرة الجوهر فيه ليحوِّله إلى انتهازيَّةٍ سياسيَّةٍ أو ماليَّةٍ أو اجتماعيَّةٍ اعتباريَّة، أو أيِّ نوعٍ آخر من أنواع الإنتهازيّات البغيضة، فلا بدَّ أن يكون لنا الحقُّ في أن نفكِّر أسوةً بكلِّ البشر، وامتثالاً لما أمر به الله سبحانه من أن يصغي الإنسان إلى صوت نبيِّه الباطن، وإلا فإنَّ ذمَّته لن تكون بريئةً في كلِّ الأحوال، كما هو مقتضى العديد من آيات القرآن الكريم، وما هو مستفادٌ من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله وكلمات آل البيت عليهم السَّلام.

إنَّ هناك طرازاً خاصّاً من المثقَّفين والمفكِّرين في أوساطنا الإجتماعيَّة الدينيَّة هم المثقَّفون الدينيون، لم يُمنَحوا حقَّهم كاملاً في أن يبدعوا وأن يفكِّروا، وأن ينشروا نتاجاتهم وكتبهم في فضاءٍ مناسبٍ من الرعاية والإهتمام، كما انَّهم لم يمنحهم أحدٌ من المكانة والإعتبار ما يجعل لفكرهم وثقافتهم وفلسفتهم قيمةً تذكر في نظر المجتمع، وليس ذلك نتيجة قصورهم أو تقصيرهم في كلِّ الظروف، بل إنَّ هناك أسباباً وعواملَ موروثةً من التأريخ الطويل حالت دون أن يكونوا على الصفة التي يستحقونها، ومن شأن هذا الكتاب أن يقاربَ هذه الإشكاليَّة الهامَّة بالبحث والتحليل والتفكيك والتنظير، حتى إذا ما زلَّ القلم، أو خانت العبارة قائلَها، فلن يكونَ المقصود هو المعنى المباشر بالضبط، لأنَّ غايتنا هي تسليط الأضواء على هذه الشريحة الثقافيَّة الهامَّة في المجتمع، وليس الإنتقاص أو التشهير بأحد، فالذنب إنَّما هو ذنب التأريخ والصيرورة الإجتماعيَّة والعلميَّة الخاطئة، وليس ذنب شريحةٍ اجتماعيَّةٍ معيَّنةٍ على وجه التحديد.

لا أخفي أبداً كوني من أتباع الحوزة العلميَّة الناطقة بمرجعها العظيم السيِّد الشهيد محمَّد الصدر قُدِّس سرُّه، الذي تعلَّمتُ منه خصالاً كما تعلَّم منه الآخرون من أبناء المجتمع العراقيّ، ما كان لي أن أتعلَّمها من أحدٍ غيره، وأوَّلُ تلك الخصال هو وجوب أن ينطق الإنسان بما يعتقد أمام الله سبحانه أنه الصوابُ والحقّ، أما الناس لو أنهم لم يحملوه على المحامل الحسنة فليس لهم إلا الحبّ والودّ رغم ذلك، لأنهم يمثلون الغاية النهائيَّة من أيَّة عمليَّةٍ إصلاحيَّةٍ دينيَّةٍ أو ثقافيَّةٍ أو غير ذلك، فإذا ما تمَّت التضحية بالناس وإن أساؤوا الفهم على يد المصلح، فتلك آيةٌ أنَّه لم يكن مصلحاً على وجه الحقيقة، بل كان مستهدفاً بأفعاله وأقواله غايةً أخرى بعيدةً البعدَ كلَّه عن معنى الإصلاح.

فإلى كلِّ من سيسيء فهمي أمنح قبلة الودِّ على خدِّه، وأرجوه أن يعتبر ذلك كفّارة جرمٍ لا أعتبره الآن أثناء كتابة هذه المقدِّمة جرماً.

وإلى كلِّ من يحسُّ أنَّ المثقَّف الدينيَّ قد تطاول على التأريخ، فطالب بما ليس له

بحقٍّ، أن يعتبر ذلك تطاولاً من منطلق أنه أخطأ فقط، وليس من منطلق أنَّ كلَّ ما أتحفتنا به الصيرورة التأريخيَّة شيءٌ مقدَّس.

أما إهداءُ هذا الكتاب:

فإنَّ تطاولي المعهود على أن أمدَّ عنقي إلى ما لا أستحقُّ دائماً يدفعني إلى أن أضعه بتواضع المريد المهذَّب على الضريح الأبهى للسيِّد الشهيد محمَّد الصدر قدِّسَ سرُّه، ولتقبلْ روحه المحمَّديَّة بسخائها المعروف مني هذا الإهداء.

باسم الماضي الحسناويّ
النجف الأشرف /١٢ ربيع الأوَّل/ ١٤٢٨

الفصل الأوّل

المثقّف الدينيّ/ محاولةٌ في التعريف

المثقَّف كائنٌ قلقٌ مقلقٌ، يشعر بنشوة المعرفة، ويتعذَّب بها في الوقت نفسه. ينفصل عن الواقع ليحتكَّ به في صورٍ ذهنيَّةٍ داخل الرأس أو في كتاب، ثمَّ لا يثق بهذه الصور الذهنيَّة التي تولَّدت في رأسه، أو اطلع عليها مدوَّنةً في بطون الكتب، فيرجع إلى الواقع الذي انفصل عنه، مختبراً إيّاه بمقياس أفكاره، وممتحناً أفكاره في ذات الوقت بمعيار الإمكان الذي يتألَّف منه نسيج الواقع.

المثقَّف ليس إنساناً طبقياً، لكنه مضطرٌّ للحديث عن الطبقات الإجتماعيَّة باعتبارها واقعاً اجتماعياً يفرض نفسه، ولهذا فهو من طبقةٍ اجتماعيَّةٍ يعتبرها الناس من النخبة، بالإضافة إلى مالكي الرساميل الضخمة، وأصحاب المناصب المرموقة من المنخرطين في مجال السياسة.

بيد أنَّ المثقَّف حسّاسٌ للغاية، فلا يشعر بالإبتهاج، بل يشعر بالحسرة كلَّما تذكَّر أنه موجودٌ في المخيال الإجتماعيِّ بوصفه كائناً نخبوياً، لأنه لا يكتسب صفة المثقَّف بعمقٍ إلا بأن يندكَّ اندكاكاً نهائياً بهموم المجتمع وقضاياه ومشاكله وأهدافه وسائر ما تتألف منه منظومة القيم عند المثقَّف، فهو عند الناس من النخبة، وعند نفسه من أكثر الكائنات شقاءً، كونه منفياً عن شعور النخبة بالتميُّز عن المجتمع، ومنفياً عن المجتمع لأنه ناظرٌ إليه من زاوية كونه من النخبة، التي لا يمنحها ثقته في الكثير من الأحيان، ويتهمها ولو من طرفٍ خفيٍّ -خوفاً أو طمعاً - بأنها السبب المباشر في كلِّ ما يعانيه من المأساة والإنحطاط، ومنفياً مرةً ثالثةً عن نفسه، كونه غير واجدٍ لطعم الراحة والرضا عن النفس، إذ هو دائم الإتهام لنفسه بأنه كائنٌ يعيش الشيزوفرينا على مستوى التناقض بين كونه مثقفاً يعي الواقع المتخلف بأسبابه التي تتوغَّل حتّى الجذور، وبنتائجه المستقبليَّة التي هي بمقتضى استقراء سنن التأريخ تعتبر ضروريَّةً وحتميَّة.

لن يكون المثقَّف إلا طامحاً للتغيير، فليس هناك من فحوى لكونه مثقفاً إلا هذا، وليس من الضروريِّ أن يكونَ التغيير الذي هو موضوع الطموح عند المثقَّف هو تغيير الأنظمة السياسيَّة الحاكمة كما هو المتبادر إلى الأذهان السطحيَّة عادةً، بل التغيير بمعناهُ الأشمل والأعمق والأوسع، بل إنَّ أوَّل ما يعيش المثقَّف تجربة التغيير، فإنه يعيشها على مستوى وعيه وفكره وقناعاته الموروثة، ويعيشها على مستوى أفكاره التي تتحصَّل له من خلال هذه العمليَّة نفسها، فهو كائنٌ مفكرٌ، بمعنى أنه دائم النقض للكثير من المقوِّمات والحيثيات الزائفة التي يكون لها مدخليَّةٌ في صناعة أفكاره وجاهزيتها التي تطمح برغبات الذات الخادعة إلى أن تكون قارَّةً ومستقرَّة.

إنه يغيِّر نفسه دائماً في عمليَّةٍ شاقةٍ مرعبة، لا يعرف عناءها إلا من كابدها، والتظى طويلاً بأوارها، فربما انتعشت نفسه ببعض القناعات التي اتخذها موئلاً من عذاباته واضطراباته واستكان اليها، طامعاً بأن يأخذ لنفسه النزّاعة لاضطراب الفكر قسطاً من السكينة والراحة، لكنَّه سرعان ما يغيِّر رأيه، ويطفق ضارباً بالسكينة والطمأنية والراحة عرض الجدار، فيعود على قناعاته تلك فيقضُّ مضجعها، ويلهبها ضرباً بسياط النقد والمراجعة العلميَّة حتّى يستخرج من رأسها مخَّ الحقيقة.

ومع هذا، فإنَّ التغيير على صعيد السياسة مثلاً، رغم أنه من الصحيح الزعم بأنه لا يشكّل بالضرورة هدف المثقّف من مفهوم التغيير، إلا أنَّ التحوُّلات والإنعطافات الكبرى في التأريخ، شاهدةٌ على أنها من ثمرات ونتائج الحركات الثقافيَّة التي وقفت وراءها، ووفَّرت لها الأجواء المناسبة، والأرضيَّة الصلبة الصالحة للنهوض والإستمرار في بناء صرح التغيير، كما انَّ الثقافة التي لا تولّي وجهها شطر التغيير بوصفه هدفاً مركزياً، وغايةً لا يمكن التنازل عنها، لا بدَّ أن يذهب دمها هدراً مع مرور الأيّام والسنوات.

إنَّ المثقّف مولعٌ بالتغيير على مختلف الصُّعُد، فلا شيء من الحياة في نظر المثقّف لا تجري عليه سُنَّة التخلُّف عن واقع الحياة في الفترات الزمنيَّة التي تعقب وجوده الأوَّل، فهو إما يتعرَّض بفعل التراكمات التأريخيَّة السلبيَّة إلى التحريف عن المعنى البريء الأوَّل الذي كان له في بداية وجوده، وإما أنَّ هناك ظروفاً تستجدُّ من واقع الحياة الجديدة، فتطرح على صعيد الإنسان الفرد والمجتمع أسئلةً من طرازٍ لم يسبق للحياة في الطور السابق أن عرفته، ولا أن تلبَّست بما يقتضيه من الإستجابة الحادثة، بحيث تكون هذه الإستجابات من العلاج الناجع لهذه المشكلات، التي من مجموعها ومن مجموع تلك الإستجابات يتشكَّل هذا الواقع الحادث الجديد.

لا ينشد المثقّف توقُّفاً عند نقطةٍ بعينها وهو سائرٌ في طريق التغيير في جميع المجالات، في السياسة والإقتصاد والإجتماع والتربية والتعليم، وفي الثقافة نفسها، إذ التغيير فيها هو المنبع الأساسيُّ لكلِّ تغييرٍ آخر في تلك المجالات المزبورة وغيرها، ومن الصحيح السؤال عن الطرق والآليّات التي يتخذها المثقّف في العادة وسيلةً لإحداث هذا التغيير على مستوى الفكر أو على مستوى الممارسة، فالمثقّف في رأينا يسلك طرقاً مختلفة عديدةً منها:

أوّلاً: استقراء الواقع على مختلف المستويات الحياتيَّة، ومحاولة التعرُّف على الأسباب الكامنة وراء تخلُّفِه وتراجعه عن حالات التقدُّم والإزدهار في المراحل الزمنيَّة السابقة، أو عن تلك الحالة من الإزدهار والتقدُّم في السياقات الحضاريَّة الأخرى المجاورة أو البعيدة، ولا تبدو هذه العمليَّة إجرائيَّةً سهلة، بل إنَّ متطلَّبات النهوض بأعبائِها ومسؤولياتِها، هي التي تشكِّل معياراً حقيقياً للفرز والتقييم بين الأسماء الكثيرة للمثقفين والمبدعين الكبار، فكم من مفكّرٍ كبيرٍ أخفق في تشخيص الإشكاليّات وبلورتها بحيث يحدِّد الأسباب الواقعيَّة لحالات التراجع والتخلُّف في الأمَّة، وكم من مثقفٍ بدلاً من أن يكونَ عاملاً إيجابياً فعالاً في إحداث عمليَّة التغيير على مستوى معرفة الإشكاليّات الحقيقيَّة واقتراح الحلول لها، قام على النقيض من ذلك تماماً بوضع المزيد من العقبات والمشاكل الصعبة أمام عمليَّة التغيير التي من المفترض أن تكونَ إيجابيَّةً وفاعلةً في مساعدة الأمَّة على تجاوز حالات إخفاقها وانحطاطها وتخلُّفها وشرذمتها وتفرُّقها وفقدان ثقتها في نفسها من خلال جعلها على اطلاعٍ علميٍّ واسعٍ قدر الإمكان على مكامن الخلل في التفكير ووسائل العمل، وتحديد الأهداف والغايات.

كم من مثقفٍ أخفق، فكان سبباً إضافياً في إخفاق وانحطاط الأمَّة، وكم من مثقفٍ لم تزده ثقافته إلا بعداً عن الواقع وما يتطلبه من الحلول الصحيحة، فاكتفى بأن يكونَ ضحيَّةً بائسةً لردّات الفعل الحادَّة والإنفعاليَّة، وصار بدلاً من أن يتهمَ نفسه ويشملها بقانون

الحياة العامِّ، فيقوم بتغيير نهجه، ونقد طريقة تفكيره، وأسلوب تعامله مع ممكنات الواقع، بدلاً من أن يفعل كلَّ هذا، تحوَّل كائناً هستيرياً انفعالياً يلعن الزمان والمكان، ويصبُّ جام غضب كلماته على القرن الذي جايله، وربما كان في حسابات الإمكان أفضلَ القرون.

وكم من مثقفٍ توهَّم في نفسه أنه مؤهلٌ تماماً لأن تصدر من رأسه الأفكار والآراء والأطروحات التي يجب أن يصمت أمامها الآخرون خانعينَ ومسلِّمين، كونها مبرَّأةً من كلِّ نواحي النقص والخلل كما يتوهَّم، ثمَّ إذ يتبصَّر أكثر، وهو في طورٍ ثقافيٍّ لاحقٍ آخر، في معتقداته وأفكاره وآرائه وأطروحاته تلك، فيحمد الله سبحانه كونه قد هيّأ لها من العقبات والمصدّات والمطبّات ما جعل صيرورتها واقعاً ناجزاً أمراً مستحيلاً.

لكي يكون المثقَّف حقيقاً بهذه المهمة، يتوجب عليهِ أن يتوفَّر على شروطٍ ليس أقلها أن يكونَ مطلعاً على مجمل الحركات الفكريَّة والسياسيَّة والدينيَّة والإجتماعيَّة في التأريخ المكتوب، ليس في تأريخ أمته فحسب، بل يجب أن يكونَ اطلاعه ممتدّاً ومتشعِّباً وشاملاً بحيث يستوعب بالإطلاع تواريخ الأمم الأخرى، محاولاً قدر المستطاع اختبار السنن التأريخيَّة التي قرأ عنها في مختلف الإتجاهات والمدارس من خلال الإهتمام بفلسفة التأريخ، فليس مجدياً أن يستوعب تلك القوانين والسنن من الزوايا المختلفة للنظر الفلسفيِّ دون أن يعقب هذه العمليَّة باختبارها على أرض الواقع، حيث الحوادث التأريخيَّة وما تسبب بها وما أسفرت عنه من النتائج هي المحكُّ الواقعيُّ الصحيح لإمضائها من خلال هذا الإختبار.

ولكي يكون المثقَّف مطمئناً إلى صحَّة ما اتخذه لنفسه من مسارات الإصلاح داخل مجتمعه، عليه أن يتابع بالملاحظة الدقيقة والفحص العلميِّ والإختبار الميدانيِّ مدى الإستجابة أو الممانعة اللتين من الممكن أن يبديهما الواقعُ الإجتماعيُّ لما يقترحه من المشروعات والخطط في طريق الإقتراب بعمليَّة الإصلاح إلى مرحلة الإنجاز.

ثانياً: لا يمكن لأيِّ تغييرٍ أن يحصل بشكلٍ فجائيٍّ، كما لا يمكن لأيِّ تغييرٍ أن يبدأ منفصلاً ومستقلاً عن المشاريع التغييريَّة السابقة عليه كلّياً مهما كان الإدِّعاء غير ذلك، إذ كلُّ تغييرٍ إنما هو ناتج معادلةٍ تراكميَّةٍ من عدَّةِ مشاريعَ متعاقبةٍ أو متجاورة، تتجاوب فيما بينها ضمن عمليَّةٍ تناصِّيَّةٍ تتداخل فيها تلك المشاريع والحركات التي نشدت التغيير من زاوية نظرها، وطبقاً للشروط الموضوعيَّة التي حكمتها في أعصارها وأقطارها، وبالطبع، لن يكون هذا التناصُّ خلواً من الحذف والتشذيب والطرح والإقصاء والتهذيب، فكلُّ ما أثبتت التجربة العمليَّة أنه غير صالحٍ لأن يكونَ منطلقاً للهدف المنشود في الإصلاح والتغيير، يتمُّ نفيه وإبعاده غيرَ مأسوفٍ عليه، على أن يكونَ النفي والإبعاد محكومين ضمن إطارٍ من الحكمة والعقلانيَّة، كي لا تقع الجهود ضحيَّة المجانيَّة والعشوائيَّة والبعد عن النهج العلميِّ في إبقاء ما هو صالحٌ وفرزه بمنتهى الحكمة والموضوعيَّة عما هو ليس كذلك، ولا يخفى ما يتطلبه هذا الإجراء العلميُّ الموضوعيُّ والتقويميُّ من الحذر الشديد في رسم الخطوات الكفيلة بإنجاز هذا العمل، بحيث تبقى الأهداف العليا المتوخّاة من وراء تلك الإجراءات محفوظة دون أن تتعرَّض للتشويه أو التحريف، وبحيث يعتبر المشروع التغييريُّ الجديد الذي هو قيد التنفيذ خطوةً إلى الأمام في المسيرة التراكميَّة للتقدُّم في تأريخ الإصلاح، لا رجوعاً وانتكاساً إلى الخلف، وإلا فلم تكن مع هذه الحال ضرورةٌ للشروع في

التغيير من الأساس.

ثالثاً: إنَّ حديثنا في هذا الفصل عامٌّ للغاية، إذ نمدُّ بساط الكلام ليكون شاملاً للمثقف بالمعنى الأعمّ، وليس المثقَّف بالمعنى الأخصّ، الذي ينصرف بلا شكٍّ – طبقاً لعنوان الكتاب – إلى المثقَّف الدينيِّ على وجه الخصوص، لذلك فإننا نزعم أنَّ ميكانزم الثقافة بصورةٍ عامةٍ هو النقد والمعارضة والإحتجاج والتحليل والتفكيك، فإذا تخلّى المثقَّف عن دوره هذا، فليكن مبدعاً في أيِّ مجالٍ من المجالات الفنيَّة أو الأدبيَّة أو الفلسفيَّة أو أيِّ مجالٍ آخر، فهو يستطيع أن يبدع في كلِّ هذه المجالات وغيرها، إلا أنه لن يستطيع أن يكونَ معبراً عن الجوهر الحقيقيِّ لإبداعه، فالإبداع الكلاميُّ واللفظيُّ شيءٌ، وجوهر الإبداع المتمثل في كينونته بوصفه موقفاً وقراراً شيءٌ آخر، ولا ينبغي أن نفهم من كلمة النقد أو الرفض أو المعارضة الموقف المتصلّب، أو الفعل النابع من الرأي المتحجِّر، بل إنَّ المضمون الواقعيَّ لتلك التعبيرات أحياناً، إنما يتمثل في ضدِّ هذا المعنى بالضبط، فلكلِّ ظرفٍ شروطه وتحدياته التي تتطلب نوعاً محدداً من الإستجابة، فإذا كان هذا صحيحاً، وجب أن يتخذ المثقَّف لنفسه أسلوباً يعتمد الديناميكيَّة، وتبديل المواقع، تبعاً لتبدل نوع الموقف الذي يشكّل في نظر المثقَّف تحدياً راهناً، فربما تجسَّدَ مضمون النقد والمعارضة في اتخاذ موقفٍ لا يوحي ظاهره بكون المثقَّف ثابتاً على نهجه فيهما، إلا أنَّ النظر الفاحص العميق، وسبر أغوار تصرُّفاته في ذلك الموقف، يبيِّنان أنه ما زال راسخ الوجود في دائرة المعارضة ذاتها، وإنما غيَّر فقط في الإستراتيجيّات والآليات، بحيث يكون وصوله إلى الغاية النهائيَّة ممكناً وموفَّقاً.

المثقَّف لا يصالح إلا متى كانت المصالحة برنامجاً متحققاً لموقفه المعارض، مع الأخذ في نظر الإعتبار كون معارضته خالصةً لوجه المصلحة العامَّة المتعالية على النزوات والرغبات والطموحات الفردانيَّة الشخصيَّة الضيِّقة، على أن يكونَ حذراً للغاية من كون تلك المعارضة ما هي إلا تلبية لاشعوريَّة لما يجول في خاطره من المطامح الإنتهازيَّة والأنانيَّة، علماً أنَّ أغلب حركات المعارضة في التأريخ عكست هذا المعنى في أهدافها وبرهنت على ذلك، بعد أن وصلت إلى موقع المتغلّب أوضح برهان.

وليس ضرورياً بالنسبة للمثقف أن تؤتي معارضته ثمارها في حياته، كما انه ليس ضرورياً كذلك أن يشهد لأفكاره وأطروحاته مجالاً تداولياً واسعاً، وإلا اعتبر أفكاره تلك وأطروحاته غير ذات جدوى أو قيمة، فعبرة التأريخ تدلُّنا على حقيقةِ أنَّ الغالبيَّة العظمى من الأفكار والأطروحات التي أصبح عليها المدار في التأسيس والتقويم في الفترات اللاحقة لوجودها، كانت في الأساس أفكاراً مهملة، أو كانت تعدُّ في نظر الأجيال السالفة تجديفاً وهرطقة.

رابعاً: كثيراً ما يشعر المثقَّف أنه أصبح لامنتمياً، وعلى هذا، يبدي ردود فعلٍ حادَّةً للغاية تجاه الناس والأحداث والأشياء من حوله، ولا مفرَّ للمثقف من أن يعيش حالات الإغتراب المتكررة ما بين آونةٍ وأخرى، وليس في هذا ما يشكّل خطراً على كينونته بوصفه مثقفاً، شريطة أن يكونَ هذا الشعور المناوب والمتكرر مؤطَّراً بإطار عامٍّ من الرؤية الواضحة في ذهنه، ومحكوماً بالإحساس العميق في روحه، بالدوافع التي دفعته إلى أن يوجِد في نفسه دائماً هذا الشعور الحادَّ بالإغتراب واللاإنتماء، لكي يتمكّن من أن يضع

لنفسه الخطط العمليَّة المستمرة لتجاوز الأزمات النفسيَّة التي تحول دون القيام بمهامِّه ووظائفه ومسؤولياته، وليكون على بصيرةٍ من أنَّ المثقَّف محتاجٌ إلى أن يعيش معاناة هذا الشعور المركَّب من اللاإنتماء والإغتراب والإنفصال عن كلِّ شيءٍ من حوله، لا لكي يتخذ من هذا الإحساس ذريعةً للتخلّي عن النهوض بالأعباء والمسؤوليات، بل لكي يستعين به على مراجعة الذات والموضوعات المختلفة من حوله، التي غالباً ما يصل تنافرها واختلافها إلى حدِّ التناقض والتضادّ، فهو إذ يكون مبتعداً عنها بمسافةٍ معقولة، يكون قادراً بسبب هذا الإبتعاد على الوقوف محايداً للحظةٍ في منطقةٍ خاليةٍ من ضوضاء الآراء المسبقة، والضغوطات الداخليَّة والخارجيَّة التي تتسبب عادةً في أن يبتعد الإنسان عن الحكم الموضوعيّ، والرأي العلميّ، في تقييم مختلف الأمور التي هي محلُّ الإبتلاء بالنسبة للمثقفين في المكان المعيَّن، والزمان المحدَّد.

أن يعيش الإنسان مغترباً لحظاتٍ من عمره في كلِّ مفترق طرقٍ، وفي كلِّ منعطفٍ تأريخيٍّ يفرض عليه أن يتخذ منه موقفاً معيَّناً، هو الحالة المثلى التي لا محيدَ عنها كي يتمكَّن من تكوين رأيٍ ثاقب، أو اتخاذ موقفٍ وجوديٍّ صائب. لكنَّ الخطورة تتمثَّل في أن تستمرَّ حالة الإغتراب والعزلة بدافع اللاإنتماء فترةً أطول، بحيث تستوعب الحياة كلَّها، فلا يبقى من إيجابيات تلك الحالة شيءٌ يمكن أن يُرتجى بعد ذلك، بل تتحوَّل إلى شيءٍ سلبيٍّ محض، يحسُّ الإنسان معه أنه مدفونٌ تماماً في جدثٍ مظلمٍ وإن كان - في غفلةٍ منه أحياناً - يسمِّيه الحياة.

فإذا ما فهم المثقَّف الحدودَ الصحيحة التي تتكفَّل في جعل شعوره بالإغتراب تجاه الأشياء في محيطه ومجتمعه والعالم أجمع شيئاً مثمراً وإيجابيّاً، فانفصل عن الأشياء متأمِّلاً فيها، ومقلِّباً في غوامضها وحيثياتها الملتبسة نظرَه، فكوَّن عنها في ذهنه صوراً موضوعيَّة، وأصدر عليها من خلال ما يمتلكه من الإطلاع الواسع، والخبرة غير العاديَّة في مختلف الحقول المعرفيَّة والثقافيَّة أحكاماً لا تجانب النزعة العلميَّة قليلاً أو كثيراً، إلا ما كان خارج قدرة الإنسان من الفهم والإستيعاب الكلّيِّ الشامل بحكم كونه كائناً محدوداً، فإذا ما فهم الإنسان هذا، وتصرَّف انطلاقاً من هذه الحكمة نظرياً وعملياً، فإنه سيكون آنذاك متمكِّناً من استثمارها بحيث تؤدِّي إلى النتائج العلميَّة الطيِّبة، فيتزوَّد من الإحساس المعنويِّ المركَّز أثناء عزلته واغترابه، ليعود إلى ما انفصل عنه سابقاً لفترةٍ من الزمن وهو أوضح رؤيةً، وأغزر علماً وإحاطةً، وأشدُّ تماسّاً والتحاماً، وأعظم قدرةً على تخطّي الحواجز والموانع التي تحول دون بلوغ الغاية.

إذن، نحن ندعو إلى الإستفادة من هذا الإحساس الذي يعتبر كلُّ مثقفٍ مفطوراً عليه، وإلى استثمار هذا الشعور استثماراً يعود بالخير على المنجز المعرفيِّ والثقافيِّ العامّ، بحيث نتجنَّب الوقوع في سلبياتِهما ومردوداتِهما الضارَّة على الفضاء الثقافيِّ في بلداننا الإسلاميَّة، خاصّةً في ظلِّ هذه الظروف الصعبة حيث الأمَّة تعيش مخاضاً عصيباً، ولا يستطيع أحدٌ أن يتكهَّن بشكلٍ قاطعٍ بالناتج من هذا المخاض.

ومن المؤسف أننا نشاهد مثقفينا في العراق وغيره، قد اقتنعوا بأنهم أناسٌ خارج دائرة الفاعليَّة والتأثير، فانفصلوا تماماً عن الواقع المحيط بهم، وصاروا يسعون خلف فتات موائد بعض المجموعات المتنفِّذة من الأحزاب والدوائر الحكوميَّة، مكتفين بالألقاب الرنانة

التـي يمـنُّ بهـا علـيهم هؤلاء، مـع أنهـم هـازئون بهـا وسـاخرون منهـا فـي أعمـاقهم، فهـم لا يعترفـون بأيَّـة قيمـةٍ معنويَّـةٍ أو علميَّـةٍ فـي الحقيقـة إلا بمقـدار مـا تكـون مضـمنةً فـي قيمـة المنصب والدولار.

إنَّ هذا المثقَّف المندرج في هذا الخضمّ، هو مثقفٌ سلبيٌّ هاربٌ من نفسه ومن المجتمع ومن الأشياء التي تؤلّف الواقع في بلده والعالم، على النقيض تماماً مما يوحي به ظاهره المتلبس بكلِّ هذه الأشياء والمسميات، فهو بعد أن وقفت به عزيمته دون بلوغه مرحلة الإعتزاز بالذات وبالثقافة التي منها تتألف حقيقته وجوهره، وبعد أن عاش عجزه وانتكاسته وهزيمته أمام كلِّ التحديات التي كان من الواجب أن تكون عاملاً مساعداً في تركيز كينونته الثقافيَّة والفكريَّة من خلال الإستجابات القويَّة المكافئة أو المتفوِّقة عليها، فضَّل طريقاً آخر للإلتفاف على هذا العجز وعلى هذه الهزيمة، فكان الإستسلام المطلق لهذا الواقع السلبيِّ في نظره هو الحلّ.

أما المثقَّف الإيجابيُّ الجادّ، فهو المثقَّف الذي إن أبدى بعض المرونة فلكي يكون منحازاً إلى بعض الأمكنة والظروف التي تجعله أكثر اقتراباً من تحقيق الهدف، ولكي يتمكَّن من إحراز بعض أسهم النجاح على أساس عدم التخلّي المطلق عما اعتبره ثابتاً في حياته، وإن كانت كلُّ الحيثيات الأخرى عرضةً للتبدُّل والتغيُّر والإنزياح.

قد يلجأ المثقَّف إلى الحلول الوسطى في مواقفه، لكنه لن يتخلى مطلقاً عن الغايات النهائيَّة المرسومة في ذهنه باعتبارها ما يمنح فكره وثقافته المعنى الذي هو في نظر أيِّ مثقفٍ زبدة الوجود، وعصارة الحياة.

ما نريد أن نقرره هنا، هو أنه لا ينبغي أن تستمرَّ حالة العزلة، ولا أن تهيمن على نفس المثقَّف حالة النأي والإبتعاد والسلبيَّة والإغتراب، وإلا ذهبت جهوده سدىً، مع أنها لو أصرَّ على التزوُّد بالطاقة المعنويَّة والرؤية العلميَّة آناً ثمَّ عاد، لكانت بشائر نصرها بضميمة الجهود المبذولة من المثقَّفين الآخرين لوّاحةً في الأفق.

خامساً: مع أنَّ المطلوب من المثقَّف هو الإطلاع المكثف على الثقافات الأخرى، خصوصاً الثقافة الغربيَّة، إلا أنَّ الخطأ الذي ذهبت ضحيته الكثير من جهود المفكرين العرب والمسلمين هو أنهم مسخوا أنفسهم تماماً، وسقطوا في هاوية الإستلاب، بحيث أنك لو حدثتهم عن الفكرة الموجودة في بطون الكتب التراثيَّة الإسلاميَّة، وكانوا يتبنون مضمونها وفحواها بالكامل من خلال استقائها من كتب التراث اليونانيِّ أو الغربيِّ القديم أو الحديث، فإنهم يبادرون إلى رفضها جملةً وتفصيلاً، لا لشيءٍ إلا لأنك تحيلهم إلى مصدرها في التراث الإسلاميّ، فإذا حدَّثتَهم عن وجوه الشبه بين الفكرتين التمسوا المعاذير العديدة، والمبررات اللامعقولة من أجل تبيان جملة أمورٍ توضِّح أنَّ الفرق كبيرٌ بزعمهم بين الفكرتين في الأساس النظريِّ والمضمون الإيديولوجيّ.

وهناك الكثير من المفارقات التي تحصل يومياً في مجالس الحوار والنقاش العامَّة والخاصَّة التي تعكس هذه الرغبة عند قطاعٍ واسعٍ من المثقَّفين للَيِّ عنق الأفكار والأطروحات، بحيث تؤدِّي إلى الغضِّ من الفكر الإسلاميّ، والإعلاء من شأن كلِّ الأفكار والأطروحات الغربيَّة، مع أنهم يقعون في تناقضاتٍ غريبةٍ في هذا الإتجاه، ولا يلتفتون إلى تناقضاتهم تلك مع الأسف، ومن الشواهد على ذلك أنك تسمعهم يمدحون الحريَّة غير

المسوَّرة، والإنفتاح غير المشروط في العلاقات الجنسيَّة بين الرجل والمرأة، ويظهرون حماسةً منقطعة النظير للإنفلات من كلِّ القيود التي رعتها الأديان في الجوانب المتعلّقة بجعل هذه العلاقة خاضعةً لضوابطَ وقواعدَ ومحدداتٍ تتكفَّل ببناء الأسرة، وتنظيم حياة المجتمعات تنظيماً يرتقي بها إلى المزيد من الشعور الإنسانيِّ النبيل المتولّد عن هذه العلاقة، ويمدحون ما عليه الحياة الغربيَّة من أنماط العلاقات المفتوحة بين النساء والرجال، ثمَّ يفاجئونك بأنهم هم أنفسهم من يرفض من منطلقاتٍ أخلاقيَّةٍ متزمتةٍ نمط العلاقة بين الرجل والمرأة على أساس الزواج المؤقَّت، وتبريرهم في ذلك هو أنَّ المرأة تتحوَّل إلى سلعةٍ رخيصةٍ لقضاء شهوة الرجل، وأنا لست متحمِّساً للزواج المؤقَّت بالطبع، وليس الإسلام ــ في حدود ما أفهم ــ متحمِّساً لأن يصبح هذا الزواج الإضطراريُّ للحالات الخاصَّة لكي يتقلَّص حجم الرذيلة في المجتمع بديلاً عن الزواج الدائم، ولكنَّ الملفت في هذا الموقف هو المفارقة الكبيرة المتمثلة في الإنتقال من حالة اللاأباليَّة والفوضويَّة العارمة في أنماط العلاقات التي يشجعونها بين الرجل والمرأة إلى الحالة المناقضة تماماً، حيث تراهم يطعنون بإنسانيَّةِ علاقة الرجل بالمرأة على أساس الزواج المؤقَّت، مع أنه وفقاً لكلِّ المقاييس أفضل بكثير، وأحفظ لكرامة الرجل والمرأة معاً من النمط الإنفلاتيِّ والفوضويِّ الذي يدعون الناس مع الأسف إلى الإلتزام به، وتنظيم علاقاتهم الإنسانيَّة في الزواج وغيره على مقتضاه.

لقد ناقض المثقَّف العربيُّ نفسه مئات المرّات بل أكثر من ذلك، إذ دعا إلى نبذ التقليد والإتِّباع من جانب، ولكنه كان اتِّباعياً ومقلّداً من جانبٍ آخر، ودعا إلى أن يحاكم الإنسان الأفكار وفقاً لمعايير موضوعيَّةٍ وأسسٍ علميَّةٍ من جهة، بينما رأيناه أبعد ما يكون عن العلميَّة والموضوعيَّة كلَّما تعلَّق الحكم على فكرةٍ موجودةٍ في التراث، أو في أطروحات علماء الدين من جهةٍ أخرى، وسمعناه مراراً وتكراراً يطالبنا بأن نطَّلع على التراث الغربيِّ القديم والحديث لكي نتمكَّن من إجراء المقارنة وأخذ ما هو نافعٌ منه ومناسبٌ لتطعيم ثقافتنا وفكرنا في عمليَّةٍ لا يمكن أن تخرج عن الدائرة المشروعة والسنة الجارية في التلاقح الفكريِّ وانفتاح الثقافات والحضارات المتجاورة بعضها على البعض الآخر، لكنه لم يكتف بهذا، بل صار ينتقد بقسوةٍ كلَّ المشاريع الفكريَّة الإسلاميَّة التي نحت هذا النحو، وسلكت هذا المسلك، فاتهمها بكونها مُجرَّد محاولاتٍ توفيقيَّةٍ تلفيقيَّةٍ تحاول التستُّر على ما في الشريعة الإسلاميَّة من الخواء والتخلُّف وعدم الإستجابة لتحدِّيات العصر.

ولم يكن تناقض هذا الفئة من المثقَّفين مقتصراً على الجوانب ذات المساس بالعقيدة، بل إنه ارتكب هذه الشناعة في التناقض الكبير مع الهويَّة الثقافيَّة لنفسه على المستويات الأخرى كذلك، فهو داعيةٌ أوحد للتخلّي عن كلِّ تلك الدعوات التي تدعو إلى استلهام التراث العربيِّ والإسلاميِّ في المنجز الإبداعيِّ الأدبيِّ في الشعر والقصة والمسرح والرسم والنحت والسينما، وركّز جهوده في الدعوة إلى تبني واستلهام التراثات الغربيَّة في العصور المختلفة، حتّى تكوَّن لدينا تراثٌ هائلٌ من الآداب والفنون التي لم تلامس وجدان الإنسان العربيِّ والمسلم، كما أنها لم تلامس وجدان الإنسان الغربيِّ كذلك، لأنها ببساطةٍ نتاج عمليَّةٍ مفرطةٍ في تشويه التراث الغربيِّ وإسقاط الهموم والإشكاليّات التي لا تعنيه من قريبٍ أو بعيد، إذ هي همومنا نحن وإشكالياتنا نحن، كما انها لا تنتمي لنا أيضاً ولا تعبِّر

عن رؤيتنا للإنسان والعالم والحياة، ولا تعكس طموحاتنا ولا أمانينا ولا مشاريعنا في إنجاز حلم الإرتقاء والتغيير.

إنَّ المثقَّف يمتلك إطاراً ذهنياً واسعاً يتيح له أن يطلع بعمقٍ وشمولٍ وسعةٍ على العديد من فروع المعرفة ومتابعة أساساتها ومنطلقاتها النظريَّة والمراحل التطوريَّة التي مرَّت بها وغاياتها ومراميها وآثارها بعيدة المدى في دفع عجلة تطوُّر المجتمعات المختلفة إلى الأمام، فإذا لم يحسن المثقَّف توظيف هذه الثقافة المتسعة في المجالات التي تترك أثرها في مجتمعه وثقافة بلده، فإنه سيعيش حالةً ارتداديَّةً مزريةً تأكل الأخضر واليابس في ذهنه وروحه، ولن يفلح آنذاك في أن يكونَ عضواً في المجتمع الذي تبنى أفكاره وثقافته بلا مراجعةٍ نقديَّةٍ ولا شروطٍ علميَّةٍ تهيِّئه لممارسة دوره الفاعل في المجتمع الذي انبثق منه، كما لن يفلح أيضاً في أن يوجد لنفسه سبيلاً عقلانيّاً للتعايش والإستمرار في زيادة الكينونة الإنسانيَّة له ضمن الإمكانات التي يتيحها هذا المجتمع، ولا يعني هذا أن يتحوَّل المثقَّف إلى كائنٍ اجتراريٍّ أو سلبيٍّ إزاء ما يراه في المجتمع من النقائص ومواطن الخلل، لكنَّ المقصود هو أن يكونَ هذا المثقَّف ألمعياً في تشخيص تلك المواطن، وألمعياً كذلك في اختيار العلاجات المبتكرة التي لن تسبِّب للمريض المزيد من الأوجاع والآلام بلا أملٍ واقعيٍّ في جعله يتمتَّع بالمزيد من الأهليَّة للإستمرار بالحياة.

يمكننا أن نلاحظ أنَّ عباقرة العالم في جميع السياقات الحضاريَّة والثقافيَّة كانوا ملمين ومطلعين إلى درجةٍ تثير العجب على تراثات حضاراتهم، ولهم باعٌ طويلٌ أيضاً في مجال الإطلاع على تراثات الأمم والحضارات الحيَّة من خلال الترجمة أو القراءة باللغة الأصليَّة، بل إننا نجد أنَّ بعض المبدعين الغرب أنفقوا شطراً طويلاً من أعمارهم في تعلُّم لغاتٍ ثانويَّة، ودافعهم في هذا هو أن يقرأوا تراث مفكّرٍ أو شاعرٍ مبدعٍ واحدٍ كتب آثاره بتلك اللغة، خذ مثلاً على هذا، الشاعر الألمانيَّ المعروف <كوته> إذ تعلَّم اللغة الفارسيَّة من أجل أن يقرأ الشعر الإيرانيَّ عامَّة، وشعر حافظ الشيرازي خاصَّة، وخذ مثلاً ثانياً الشاعر الانكليزيَّ المشهور <إليوت> إذ أقدم على تعلُّم اللغة الإيطاليَّة ليقرأ الكوميديا الإلهيَّة للشاعر الإيطالي المعروف <دانتي>.

إنَّ تراث الحضارات الحيَّة مهمٌّ للغاية من جهة تثوير معانيه، ونبش الأفكار العبقريَّة المهملة في ثناياهُ مما لم يلتفت إليهِ السابقون نتيجة تخلُّف الطور العقليِّ زمن كتابة تلك الأفكار عن أن تكون مجالاً حيوياً مناسباً لتفعيلها وتثويرها والإهتداء بها إلى أفكارٍ أخرى ترسم للإنسانيَّة مساراتٍ جديدةً من التقدُّم فيما لو كان الطور العقليُّ ذاك مناسباً لأن تنتمي تلك الأفكار المهملة إلى المفكّر فيهِ، بدلاً من أن تظلَّ قابعةً في زوايا اللامفكّر فيه طيلة حقب الزمان التي مرَّت عليها وهي طريحة الكتب، تتناوب على قرضها جرذان الإهمال والنسيان.

لقد ضحّى المثقَّف المسلم كثيراً تحت وطأة الشعور بالدونيَّة بالكثير من عناصر القوَّة التي في حيازته، ولم ينتبه إلى أنَّ أعظم المشاريع الفكريَّة والفلسفيَّة الغربيَّة مثلاً إنما هي التقاطاتٌ في الحقيقة لما وجد في التراث الفلسفيِّ اليونانيِّ تمَّ تثويرها وتطويرها على أيدي فلاسفةٍ غربيين جاؤوا من بعد فلاسفة أثينا بعشرين قرناً أو أكثر، مع ضرورة التنبيه إلى الحقيقة التي باتت معروفةً جداً ومعترفاً بها من قبل فلاسفة الغرب أنفسهم من كون

الفلسفة اليونانيَّة لم تصل إلى الغربيين طازجةً، بل إنها وصلت إليهم بعد أن داف المسلمون طينتها وخمَّروها من جديد، فتخلَّقت منها على أيديهم مذاهبُ ومدارسُ فلسفيَّةٌ تندُّ عن العدِّ والحصر، وما زال المسلمون إلى الآن يعتنقون الكثير من تلك الفلسفات باعتبارها جزءً لا يتجزَّأ من المعطى العقائديِّ لدى العديد من المذاهب.

إنَّ فيلسوفاً عظيماً من فلاسفة أوربا خلال القرن العشرين كـ<برتراند رسل> لا يتردَّد مطلقاً في أن يعلن الفضل لفلاسفة اليونان، بأن يعتبر كلَّ المذاهب الفلسفيَّة الغربيَّة الحديثة تقريباً مُجرَّد امتدادٍ وتطويرٍ وإعادة تخليقٍ للأفكار الفلسفيَّة التي تقدَّم بها أولئك الفلاسفة اليونانيون العظام، بما في ذلك فلسفته هو بالطبع، دون أن يعتبر نفسه ممن يشكِّلون استثناءً من هذه القاعدة.

بينما نجد أصحابنا من كتّاب الفلسفة والمنظِّرين للحداثة الفكريَّة والفلسفيَّة يستنكفون غالباً من مُجرَّد أن يشير أحدٌ إلى أنَّ الأساس النظريَّ للفكرة المعينة التي عالجها في أحد كتبه، إنما يتوفَّر في الإتجاهات المعينة التي اختطَّها المفكرون المسلمون في التفسير أو في الكلام أو في الفلسفة، فإذا شعروا ببعض الفخر في أن تنسب أفكارهم ومشاريعهم الفكريَّة الحداثيَّة إلى أحد أعلام الفكر في الإسلام قديماً أم حديثاً، كان هذا مشروطاً في أن يتمَّ إخراج ذلك المفكِّر من دائرته ومحيطه، ويقدمونه بوصفه متمرداً على المنظومة الدينيَّة والفقهيَّة إلى درجة التقاطع، كما حصل هذا بالفعل مع مفكرين مسلمين من طراز ابن رشدٍ والشاطبيّ، بل إنهم فعلوا الشيءَ نفسه مع واحدٍ من زعماء المذاهب الإسلاميَّة وهو الإمام الشافعيّ.

أنا لا أقول إنَّ التراث الإسلاميَّ كلَّه يصلح أن يكونَ بهذه المثابة، ولكني أقصد أنَّ كثيراً مما يراه هؤلاء المثقَّفون العلمويون متكلِّساً وغير نافعٍ بالمرَّة، إنما هو في الذروة من الأهميَّة لو أننا فقط كنا على قدر المسؤوليَّة في تحمُّل عبء قراءته وإعادة تأويله وصياغته، ومنهجته بالطريقة التي يكون فيها قادراً على المساهمة الفاعلة في تقديم الكثير من التفاصيل التي تتكوَّن منها إجاباتنا على الأسئلة الحضاريَّة المعاصرة.

ألم يحدث معك أيُّها القارئ العزيز أن قرأتَ كتاباً معاصراً أو أكثر، مترجماً أم غيرَ مترجم، فأشبعك مؤلفُه ادعاءاتٍ زائفةً حول عبقريته وألمعيته غير المعهودة، فزعم أنه قد طرح في كتابه هذا أفكاراً لم يسبقه إليها الأوَّلون والآخِرون، وهو في الأثناء لا يتورَّع مطلقاً من أن يأكل لحوم الموتى من العباقرة الأوَّلين بالخصوص، كونهم لم يهتدوا إلى أسئلته التي ينوي طرحها في الكتاب، ولا عرفوا الإهتداء إلى ذلك النوع الألمعيِّ من الإجابات التي اهتدى هو إليها بوصفه استثناءً عبقرياً من جميع البشر. ثمَّ إذ تتوغَّل في قراءة الكتاب تكتشف أنَّ فكرته المركزيَّة قائمةٌ على أساس فكرةٍ أشبعها القدماءُ بحثاً، حتّى طرحوا فيها من وجهات النظر ما تعدُّ فكرة كتاب صاحبنا الألمعيِّ معها شيئاً سطحيَّاً بالفعل، فتهزأ من غرور الكتاب الحداثيين وجهلهم بالتراث الذي يرون بعنجهيَّةٍ مخجلةٍ أنه ما عاد حقيقاً بأحدٍ أن يوليه قليلاً من الرعاية والإهتمام.

سادساً: إنَّ عين المثقَّف مصوَّبةٌ دائماً إلى ما هو كليٌّ شاملٌ في تأثيره على البنية الإجتماعيَّة المعنويَّة والروحيَّة، حيث انَّ لهذه البنية الأثر الخطير على مجالات الحياة الإجتماعيَّة المختلفة، السياسيَّة والإقتصاديَّة والقضائيَّة وغيرها، بل إنَّ تأثيرها يمتدُّ ليشمل

البناء العلميَّ في المجالات التطبيقيَّة والتقنيَّة، وكيفيَّة استثمارها والنهوض عن طريقها إلى واقعٍ علميٍّ وحضاريٍّ أفضل، بحيث يكون المجتمع قادراً على ردم الهوَّة المتسعة في هذا المجال، حيث يشهد واقع الحال على تقدُّم الغرب تقدُّماً رهيباً على مجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة، فإن لم تكن هذه المجتمعات قادرةً على المساهمة الفاعلة في إنتاج هذه التقنيَّة العلميَّة، فلتكن قادرةً في الأقلِّ على استخدامها بشكلٍ أمثل، بحيث تستطيع أن تعيش في فضاءات ومُناخات العصر التقنيِّ الحاضر، وتحقق لنفسها وجوداً ملحوظاً من خلال استغلال تلك التقنيَّة والتكنولوجيا المتطوِّرة استغلالاً مثالياً مثمراً على الصعد والمستويات المتعلّقة بمجالات الإبداع البشريِّ كافَّةً، ولا بدَّ أن يكون موقف المثقَّف منحازاً بصورةٍ نهائيَّةٍ إلى إشاعة روح الإحترام لتلك الجوانب ذات الصلة بالعلم التقنيِّ والتكنلوجيّ، وأن يفكِّر جادّاً بابتداع الطرق التي تتكفَّل بإشاعة هذه الروح التي تقدِّر العلم، وتدفع الشعب إلى أن يهتمَّ بوجود الخبراء والعلماء في كافَّة الميادين التي لها صلةٌ بهذه العلوم.

لا يفصل المثقَّف بين الجانب المعنويِّ والجانب المادِّيّ، بل إنه يرى أحدهما مكمِّلاً للآخر، خلافاً لكافَّة الشرائح الإجتماعيَّة التي تكوِّن الإنتلجنزيا الفكريَّة من ذوي الإختصاصات والمواقع المختلفة، إذ إنَّ أكثر أفراد تلك الجماعات منغمسون تماماً في الهموم المعرفيَّة القريبة التي تتكوَّن منها اختصاصاتهم، ولا يجدون أنفسهم معنيين بالإهتمام بهذه الجوانب الفكريَّة العامَّة، رغم قناعة بعضهم بأنها تقع في الصلب من اهتمام ذوي الفكر بكافَّة طبقاتهم واختصاصاتهم، إلا أنَّ واقع الحال يشهد على أنهم متكاسلون ومتباطئون ومتواكلون في هذه الجهة، إن لم نقل إنَّ بعضهم يبذل جهوداً خفيَّةً في إشاعة الحالة المعنويَّة المعاكسة لهذا المسعى، لكي يبقى المجتمع عاطلاً من النموِّ العقليِّ والروحيِّ الذي ربما هدَّد أصحاب تلك المواقع بإلحاق الضرر بها في الزمن البعيد أو القريب.

إنَّ انتعاش الطفيليات الإجتماعيَّة في بلداننا قائمٌ على أساس الزيادة في مقدار التجهيل في عقول الناس منذ الأزل. تلك مسلّمةٌ ينبغي أن يقتنع بها كلُّ مثقفٍ قبل أن يشرع في الممارسة الإصلاحيَّة من خلال العمل الثقافيِّ والفكريِّ والفلسفيّ، أما الثقة بالنظام الإجتماعيِّ الموروث، والدعوة إلى الإستقرار عليه مدَّةً أطول بأيَّةِ حجَّةٍ كانت، وتحت أيَّةِ لافتةٍ أو أيَّةِ ذريعة، لا يمكن أن يكون باباً حقيقياً للإصلاح، والسذاجةُ وحدها ــ إن كان المثقَّف بريئاً من السعي خلف فتات الموائد ــ هي المسؤولة عن اعتناق هذه الأفكار المهادنة للواقع المنحطِّ الذي يُراد لشعوبنا الإسلاميَّة أن تظلَّ رهينته حتّى آخر لحظةٍ يوجد فيها على وجه البسيطة هذا الإنسان.

سابعاً: إنَّ نقطة القوَّة الرئيسيَّة في المثقَّف المعاصر إنما تتمثل في كونه متابعاً وحائزاً على معرفةٍ واسعةٍ وإحاطةٍ معتدٍّ بها في مجال العلوم الإنسانيَّة الحديثة، خاصة في مجالها الغربيّ، والمثقَّف العربيُّ أو المسلم عموماً يشعر بالزهو كونه كذلك، إلا أنه غير ملتفتٍ إلى حقيقة جهله ونقص معلوماته الرهيب في ثقافته هو، لذلك تراه غالباً ما يختار أن يكون طاووسياً في ادعاءاته واحتجاجاته وحواراته، كما أنَّ السامعين لأحاديثه يكتفون إما بالصمت ذهولاً من المصطلحات المركَّبة والمعقَّدة التي يغلّف عن طريقها المضامين العاديَّة أو السطحيَّة التي يتحدَّث عنها، وإما يتأزَّمون من طاووسيته هذه، ويضيقون ذرعاً بسخريته المستمرة من التراث الدينيِّ، دون أن يفرق بين ما هو خرافيٌّ زائفٌ من المقولات

التـي تغلّفـت بغـلاف الـدين وبـين الـدين نفسـه، بـل ربمـا تجـرّأ بالكلمـات غيـر اللائقـة علـى الشخصيات الدينيَّة التي اكتسبت بعداً عقائدياً مقدَّساً في الإسلام، بحجَّة أنهم أنـاسٌ تـأريخيون لا يحقٌّ لهم الإستحواذ علـى عقول البشر فـي القرن العشرين أو الواحد والعشرين، فينفر الناس منهم ــ وحُقَّ لهم ذلك بالطبع ــ ويبادلونـه استهزاءً باستهزاءٍ، وسخريةً بمثلها من الحداثة وأطروحاتها وعلومها وكلِّ شخصياتها الذين يعتبرهم هذا المثقَّف أناساً تنويريين ومبدعين كباراً.

تلك طائفةٌ من المثقَّفين تمثِّل قسماً معتدّاً به منهم، وطبعاً لا يمكن لهذا الصنف من المثقَّفين أن يكونوا فاعلين ومؤثرين في إحداث هدف التغيير، بل ربما كان هؤلاء عقبةً حقيقيَّةً كـأداءَ في طريق التغيير والتنوير، فغالباً ما يعتمدون شُبُهاتٍ تطرَّق إليها مئات العلماء الدينيين في الكتب الإسلاميَّة القديمة والحديثة، وأوردوا عليها إجاباتٍ قاطعةً في معرض الردِّ والتفنيد، وهؤلاء لا يعلمون، لأنَّهم يأنفون بغرورهم وطاووسيتهم المعهودة من قراءة الكتاب الإسلاميِّ مهما كان مهماً ومركزياً في مجال فهم العقيدة والتفكير الدينيِّ على وجه الحقيقة.

لا يمكـن الإعتمـاد علـى هـذا الصـنف الطاووسـيِّ فـي إحـداث النقلـة التأريخيَّـة بمجتمعاتنا الإسلاميَّة، بحيث تلامس خطَّ الحضارة العالميَّة وتنخرط فيها انخراطاً لا يعرِّض حقَّها في الإحتفاظ بهويتها إلى المسخ والتشويه وفقدان الخصوصيَّة، فكلُّ ما يحلم به هذا الطراز من المثقَّفين هو أن تفقد هذه المجتمعات هويتها، وتتخلى عن معتقداتها الدينيَّة، من دون تمييزٍ بين ما هو خرافةٌ وما هو أساسيٌّ وإنسانيٌّ وأصيلٌ فيها.

إنما يكون التعويل والإعتماد على الطراز الآخر من هؤلاء المثقَّفين، وهو ذلك الصنف الذي عرف أهميَّة الإطلاع على منجزات الحضارة الغربيَّة المعاصرة، وأوجد في نفسه معياراً للتمييز بين تلك المعطيات والإنجازات التي تصلح للتعميم على كلِّ المجتمعات البشريَّة بلا استثناء، ومنها المجتمع الاسلاميُّ بالطبع، وبين تلك المضامين والتوجُّهات اللاإنسانيَّة المبرقعة بالمظاهر الحضاريَّة، التي تعبر عن رغبة هذا الغرب القويِّ بأن يصادر من الأمم جميعاً، والأمة الإسلاميَّة على وجه الخصوص، كلَّ ما يشكل أساساً حضارياً قوياً تستطيع الأمة من خلاله لو أنها تخلَّصت من بعض التراكمات التأريخيَّة السلبيَّة وبعض الظروف الحاضرة التي تسببت بها عواملُ داخليَّةٌ وخارجيَّةٌ معلومةٌ أن تنهض من جديد، وأن تضيف إلى هذه الحضارة الراهنة إسهاماتها الفاعلة التي ربما غيرت وجه التأريخ البشريِّ من الأساس، ودفعته إلى مزيدٍ من الإزدهار والرقيِّ والتقدُّم، مع تسخير كلِّ إمكانيات الحضارة ومنجزاتها لصالح الإنسان بكافَّة شرائحه وطبقاته، من دون أن تكون حكراً على شعبٍ دون شعب، أو فئةٍ دون فئة، أو إنسانٍ دون إنسان.

هذا الصنف وحده، هو الذي ينطلق من تراثه إلى تراث غيره، فيقرأ التراثين معاً، ويستوعب نقاط القوَّة والضعف في كليهما، ثمَّ يلاحظ بعين العالم المتبصِّر المواضعَ التي تصلح أن يتلاقح فيها التراثان، دون أن يهدِّد بالمسخ الأسس الحضاريَّة في تراثه، بعد أن يثبت العقل والمنطق صلاحيتها للحياة والوجود.

إنَّ مثقَّفاً من هذا الطراز قادرٌ على أن يلعب دوراً تأريخياً في إحداث التغيير المنشود، فليس من الصحيح تعليق أسباب تخلُّفنا في بعض المجالات على النزوع الروحيِّ

أو الدينيِّ أو التمسُّك بالمعتقدات التي لا تتقاطع مع مسؤوليتنا في الدعوة إلى الإنخراط في صنع الحضارة البشريَّة في شيء، إذ قد يكون الحال على النقيض من ذلك تماماً، فربما كان في الحضارة حاجة ماسَّة وأساسيَّة إلى تطعيمها بهذه الأبعاد الروحيَّة والدينيَّة لكي تتخلَّص من أدوائها وأمراضها وسلبياتها التي أصبحت مدار الكثير من أطروحات الفلاسفة الغربيين أنفسهم، حتّى أدّى التفكير ببعضهم إلى أن يعتقد أنَّ من الخير للإنسان لو بقي رهين حياته قبل التكنلوجيا وسائر ما أفرزته هذه الحضارة من منجزاتها العلميَّة الهائلة التي لا تنكر، على أن تذهب سعادته وطمأنينته وشعوره بالعدالة الإجتماعيَّة وكينونته الإنسانيَّة ضحيَّة التوجُّهات الأنانيَّة والإنتهازيَّة والإباحيَّة التي تستهين قطعاً بكلِّ ما كان يوماً ما محترماً ومصاناً ضمن الأنساق الحضاريَّة السابقة التي هي اليوم محطُّ الإتهام بالعنجهيَّة والبربريَّة والتخلُّف.

إذن، يكون المثقَّف مسؤولاً بالدرجة الأولى عن وضع يده الفاحصة على كلِّ ما يمكن أن يؤدِّي في نهايته المنطقيَّة إلى سعادة الفرد والمجتمع، أو يؤدي إلى ضررهما وفقدانهما للسعادة الواقعيَّة، حيث يكون تحقيق التوازن والإنسجام بين الحاجات الماديَّة والروحيَّة هما المحكّ الواقعيّ والصحيح لقياس درجة تحقق تلك السعادة بالنسبة إلى أيِّ إنسانٍ فرد، أو بالنسبة إلى أيِّ مجتمعٍ من المجتمعات.

ثامناً: إنَّ عدداً كبيراً من المشاريع الفكريَّة والتنظيرات الفلسفيَّة دبجتها أقلام الفلاسفة المحترفين ــ لو صحَّت الصياغة ــ بانتظار أن يقوم المثقَّفون الجادُّون في كلِّ مجتمعٍ بدور الوسيط في نقل هذه الأفكار الفلسفيَّة المعقدة وفكِّ شفراتها وتبسيط مضامينها، بحيث تكون سهلةً وميسَّرةً لمجموع القراء، وبحيث تأخذ مكانها اللائق بها في المجال التداوليِّ العامِّ داخل الحلقات الإجتماعيَّة التي تهتمُّ بمتابعة المنجزات الفكريَّة والثقافيَّة، إلا أننا مع الأسف نشهد الكثير من الحالات التي تعبِّر عن انتكاسة المثقَّفين في أداء هذه المهمَّة، فهم إما يعتبرون أنفسهم في مكانةٍ أرقى من أن تكون مهمتهم هي هذه الوساطة في نقل الأفكار والأطروحات، أو أنهم لا يوافقون على بعض التفاصيل والآراء الخاصَّة لهؤلاء المفكرين، فلا يقتصرون على نقدهم في هذه الآراء والتفاصيل، بل يقدمون على التشنيع بهم، ورفض كتاباتهم جملةً وتفصيلاً، علماً أنَّ فيها الكثير من متفرِّق الحقِّ لو أنهم قرَّروا أن يكونوا موضوعيين في أحكامهم إلى النهاية، لكنَّ الغالب على تقييمات المثقَّفين هو الإرتجاليَّة والتسرُّع في إصدار الأحكام، وإلغاء الإيجابيات الكثيرة في أيِّ مشروعٍ فكريٍّ أو فلسفيٍّ مثمر، بذريعة تلك السلبيات ونقاط الضعف التي يقومون بتشخيصها، وليس هذا من الموضوعيَّة في شيء، ولا هو بالتصرُّف الذي يحقِّق للفكر الفلسفيِّ العربيِّ والإسلاميِّ عموماً الخيرَ والتقدُّم، بل إنَّ كلَّ المشاريع الفكريَّة والفلسفيَّة ستكون وفقاً لهذا التصرُّف واقعةً تحت طائلة الإلغاء والإنتكاس.

إنَّ دور المثقَّف الوسيط هو الأهمّ، بل قد تفوق أهميته أهميَّة بعض الكتاب من أصحاب المشاريع الفلسفيَّة المستقلَّة، فإذا لم يكن المثقَّف ملتفتاً إلى هذه الأهميَّة في ممارسة هذا الدور، بقيت تلك الأفكار والأطروحات حبيسة المصادر، وكان الإطلاع عليها في مظانِّها وقفاً على المثقَّفين الجادِّين المتابعين أو المتخصِّصين، لتفقد تأثيرها وفاعليتها على الصعيد الإجتماعيّ، ولتتفاقم الأسباب الداعية إلى الزيادة في إحساس أولئك المثقَّفين

بالإنفصال والإبتعاد والإغتراب.

ولا أعرف لماذا يستصغر المثقّفون هذا الشأن الثقافيَّ المهمَّ في لعب أدوار النقل والوساطة للأفكار من مجالاتها التخصصيَّة المعقَّدة إلى مجالها التداوليِّ الميسَّر لجمهور القراء، مع أنه دورٌ جليلٌ مهمٌّ اضطلع به مفكرون عرب ومسلمون كبارٌ من أمثال الدكتور علي شريعتي، ومحمد جواد مغنيَّة، ومحمد حسين فضل الله، وعبد الكريم سروش، وعبد الأعلى المودودي، وسيد قطب، ومحمد قطب، وعباس محمود العقاد، وبنت الشاطئ، وجورج جرداق، وعشرات الأسماء من المبدعين الآخرين الذين باستقصائهم يضيق المقام.

إنَّ الإشتغال في الفكر يحتِّم على المثقَّف أن يكون موضوعياً في تقييم ما يقرأ، ويحتِّم عليه أيضاً أن يحارب نفسه الأمّارة بالسوء، فيطرد من ساحة قدس روحه كلَّ دواعي الإفتخار والزهو والطاووسيَّة الفارغة.

لم نفرق في الحديث السابق بين أنماط المثقَّفين من جهة الخصوصيات التي يمتاز بها كلُّ نمطٍ عن النمط الآخر، فكان كلامنا عاماً تقريباً، وشاملاً لكلِّ أنماط المثقَّفين بغضِّ النظر عن كون بعضهم مثقفين دينيين أو غيرهم، فليس من الصحيح اعتبار التخوم التي تفصل عادةً بين تلك الأنماط حاسمةً أو نهائيَّة، فإنَّ بينها تداخلاً أحياناً، ما تبدو معه نقاط الإنفصال والتخارج قليلةً وضئيلة، بل تنعدم في بعض المواقف والظروف التي تشكّل تحدياً عامّاً ومشتركاً بين كلِّ المثقَّفين المحكومين في الظروف الأخرى بالتصنيف تحت تلك اللوائح والأنماط.

إنَّ المثقَّف الدينيَّ يرتبط مع المثقَّفين الآخرين بروابطَ عامَّة، هي تلك التي تحدثنا عنها آنفاً في الصفحات السابقة، كون كلٍّ منهم بلا تمييزٍ بين المثقَّفين الدينيين وغيرهم ساعٍ نحو التغيير، ومصوِّبٌ باتجاهه نظرَه، ويتَّخذون لأنفسهم سبلاً وخططاً ووسائلَ من سنخٍ واحدٍ في أغلب الأحيان، يحقّقون من خلالها الأهداف المرجوَّة من الممارسة الفكريَّة والثقافيَّة برمَّتها داخل المجتمعات الإنسانيَّة المختلفة، أو في الأقلِّ يتركون آثارَهم وبصماتِهم الإصلاحيَّة على هذه المجتمعات، وإن تخلَّف تحقيق أهدافِهم بشكلٍ كامل.

لكنه يفترق عن الآخرين في كونه يحمل هماً معرفياً خاصّاً، ليس بالضرورة أن تكون له من السمات والمميزات أو الأهداف والغايات ما للمشاريع الثقافيَّة والفكريَّة الأخرى، فمع التسليم المطلق بالنزوع المحسوم عند المثقَّف الدينيِّ إلى العقلانيَّة والحداثة، فإنه لا يبدي رغبته في أن يعطي هذه العقلانيَّة أو هذه الحداثة ولاءً نهائياً أو مطلقاً بلا شرطٍ أو بلا وعدٍ بالإلتزام المماثل بكلِّ ما تقتضيه الحياة الروحيَّة من العلاقة مع الله سبحانه على أساس التجارب الإيمانيَّة التي تقدَّم بها الأنبياء، فهو إنسانٌ مثقفٌ منخرطٌ في التفكير العقلانيِّ والتنويريِّ والحداثيِّ اطلاعاً وإنتاجاً معرفياً يستلهم آخر الأطروحات الفكريَّة والفلسفيَّة في المجال الإنسانيِّ العامّ، وهو في الوقت ذاته كائنٌ روحيٌّ متديِّن، لا يحترم المقولات والعقائد الدينيَّة حسب، بل يرتفع إلى مستوى الإنخراط في التأسيس للرؤى الروحيَّة والإيمانيَّة على أساس الشعور الحادِّ بالمسؤوليَّة الدينيَّة، وعلى أساس الإعتقاد الجازم بأنَّ الحضارة الجديدة لا تمثّل ترفاً حضارياً يمكن الإستغناء عنه، بل هي تمثّل أقصى درجات الضَّرورة، مهما بدت متنافرةً أو متناقضةً مع الإيمان الدينيِّ بسبب ما وجد في هذه الحضارة العملاقة نفسها من مظاهر الإنحطاط الإنسانيّ، والإنهيار الروحيّ،

والتسافل اللاأخلاقيّ، فهي بعد النظر الفلسفيِّ والنفسيِّ والإجتماعيِّ الفاحص لا يمكن أن تعلن فكَّ ارتباطها بالدين نهائياً، إلا في حالةٍ واحدة، وهي أن يصبح التخلّي عن الجوهر الإنسانيِّ الحقيقيِّ الذي من شأنه أن يغلّفَ الأشياءَ الماديَّة الجامدة، والتصرُّفات والسلوكات البراغماتيَّة النفعيَّة بين الأفراد والمجتمعات مسألةً مفروغاً منها بالنسبة لإنسان هذه الحضارة، وهذا ما لم توافق عليه الأجيال التي زامنت تقلُّباتها وانقلاباتها في المراحل المختلفة من صيرورة هذه الحضارة وتحوُّلها.

فكلُّ الطبقات الإجتماعيَّة من متعلّمين وغير متعلّمين، بل كلُّ الفلاسفة من مؤمنين أو ملحدين، يجمعون على أنَّ المعنى والغاية والجوهر والسعادة الروحيَّة والشقاء الروحيَّ وما إلى ذلك من المفردات التي تفارق المادَّة، وإن كانت متلبِّسةً بحيثياتها أحياناً، هي حقيقةٌ لا ينبغي الشكُّ فيها قليلاً أو كثيراً، وحتّى لو شكَّك البعض فيها فإنه سرعان ما تفضحه زلاتُ لسانه وكلماته المنبثقة من أعماقه، إذ يفقد الرقابة النظريَّة على أحاديثه التي يحاجج عن طريقها خصومه الإيديولوجيين، فيظهر على حقيقته كائناً لا يستطيع البرهنة على جوهر إنسانيته وسموِّه إلا من خلال الإنتصار والإحتكام إلى تلك المفاهيم التي زعم أنه يرفضها أوَّلَ مرَّة.

لا يختار المثقَّف الدينيُّ لفكره موضعاً إلا حيث التآخي والتصالح بين الحداثة ومنجزات التفكير العقلانيِّ النقديِّ في مختلف حقول المعرفة الإنسانيَّة المعاصرة، وبين البنى العميقة للدين والعقيدة بما هي وحيٌ إلهيٌّ معبرٌ عن حالة التلاحم الأكيدة بين التوجُّهات الوحيانيَّة الإلهيَّة والحاجة الفطريَّة للإنسان في حنينه الدائم للعناق مع المطلق، حيث يكون الأساسُ النظريُّ الذي تستند إليه فلسفة حقوق الإنسان بعيداً عن المظاهر الإباحيَّة والسلبيَّة والإنتهازيَّة، هو الأساس الوحيد الذي تتجسَّد من خلاله على الأرض حقوق الله سبحانه، فلا معنى لأن توجد حقوقٌ لله عزَّ وجلَّ بمعزلٍ عن كونها مرادفة تماماً لحقوق البشر، لأنَّ الله طبقاً لكلِّ الكلمات التي نطق بها هذا الوحيُ في جميع الكتب السماويَّة أو على ألسنة الأنبياء متصفٌ بالغنى المطلق عن العبادة، أو عن تملُّق البشر، أو عن أن يثبت وجوده من خلال تلك الأعمال العباديَّة، أو من خلال منظومة الأوامر والنواهي، بل إنَّ كلَّ ما تعبِّر عنه آيات الوحي من الحقيقة هو أنه سبحانه إنما أراد بكلِّ ما فرضه من طقوس العبادة، ومن مفردات منظومة الأوامر والنواهي الإلهيَّة خيرَ الإنسان، في علاقاته المتشعِّبة مع نفسه، ومع الأفراد المحيطين به، ومع المجتمعات الأخرى، بوصفه كائناً منخرطاً في تكوينٍ اجتماعيٍّ معينٍ على وجه هذه المعمورة.

كما إنَّ من الحقِّ أن يشار إلى أنَّ المثقَّف الدينيَّ رغم كونه حساساً للغاية في تعامله مع منظومة الفقه التقليديَّة المحافظة، إلا أنه في الواقع حريصٌ على اكتشاف الأساسات النظريَّة التي من الممكن الإهتداءُ من خلالها إلى اكتشاف الموقف الصحيح للشريعة تجاه الأزمات الحضاريَّة المعاصرة، بحيث لا يجد هذا الفقه نفسه محصوراً في الزوايا الضيِّقة، وبحيث لا يقف مكتوفَ الأيدي أمام تحدِّيات العصر، إذ من الممكن أن يرفض هذا الفقه الإستجابة الموضوعيَّة للكثير من التحدِّيات على صعيد المجتمع والسياسة والإقتصاد وغير ذلك، لكنه إذ يفعل هذا يتحوَّل إلى موادٍّ قانونيَّةٍ مسطورةٍ في الرسائل العمليَّة، يتعبَّد الناس باحترامِها وتقديسِها، إلا أنهم لن يلتزموا بها حرفياً مهما كان الفرد

المتديِّن حريصاً على بلوغ درجة الكمال في عبادته وطاعته لله، وليس هذا بسبب نقصٍ في الورع الإيمانيّ، ولا بسبب خللٍ في تديُّن الناس، بقدر ما يكون هذا مسبباً عن وجود مسافةٍ غير معقولةٍ تفصل بشكلٍ مرعبٍ بين ما يفرضه الواقع الإنسانيُّ المعاصر على الناس من الظروف والتحدِّيات، ونكوص هذا الفقه التقليديِّ عن توفير الإستجابات الموضوعيَّة المتكافئة معها، فأصبح واقع الناس من الجهة العمليَّة خاضعاً تماماً ومتماهياً مع الإستجابات الحضاريَّة الأخرى التي تتكفَّل بحلِّ أزماتهم وتحدياتهم بانسجامٍ تامٍّ، ليجد الفقه الذي رفض الخضوع لسنة التجديد خارج منطقة التأثير محاطاً بهالات التقديس، ومبتعداً عن الناس بمقدار ما ابتعد عن التأثير والإستجابة للتحدِّيات الواقعيَّة في حياة الناس الإجتماعيَّة.

ليس إلا الحريَّة ما يشكِّل منبعاً للإيمان الروحيِّ عند المثقَّف الدينيّ، ومن هذا الشعور العميق بالحريَّة باعتبارها طريقاً وحيداً يؤدِّي إلى الإيمان تتفرَّع عدَّة قضايا، حيث تتشكَّل من مجموعها خصائصُ ومميزات التفكير الدينيِّ الحرِّ عند هذا المثقَّف، نذكر منها:

الميزة الأولى:

إنَّ التديُّن عند المثقَّف الدينيِّ مستندٌ إلى استمراريَّةٍ شاقَّةٍ وجادَّةٍ في البحث والتنقيب والتحقيق في مختلف العلوم والإختصاصات، ومستندٌ أيضاً إلى استمراريَّةٍ مماثلةٍ في التحقيق والبحث والتنقيب في مصادر الفكر الدينيّ، سواءٌ ما انتمى منها إلى التراث القديم أو إلى التراث المعاصر، دون أن يجد نفسه مضطراً لحشر تفكيره في خانة مذهبٍ محدَّدٍ، بل إنه ينفتح على الجوهر التوحيديِّ في كافَّة العقائد السماويَّة وغيرها، باحثاً ومنقِّباً عن كلِّ ما يمكن أن يعمِّقَ من ثقافته وفكره وفلسفته عن هذا البعد المهمِّ المتمثِّل في جوهر التوحيد داخل الأديان، ويتعامل مع كلِّ المنظومات العقائديَّة بميزانٍ نقديٍّ مفتوح، يركِّز على الأبعاد الإلهيَّة النقيَّة والإنسانيَّة الخالصة فيها، ويشير إليها، ويلفت الأنظار إليها، على أمل أن تكون تلك المضامين التوحيديَّة الإلهيَّة المشتركة بين الأديان باباً للدخول في مشروعٍ حضاريٍّ موحَّدٍ بين مختلف الثقافات الدينيَّة والحضارات المتباعدة، إذ من الواضح أنَّ هذا الهدف بات في الزمن الحاضر ملحّاً وأساسياً، فإنَّ أكثر ما تعاني البشريَّة منه الآن هو هذا التناشز الإجتماعيُّ الرهيب بين القيم الدينيَّة والحضاريَّة لكلِّ دينٍ وحضارةٍ على حدة، وبين ما يفرضه الواقع الحضاريُّ الحديث من الإندماج والإندكاك في شبكةٍ علائقيَّةٍ معقَّدةٍ بين الأفراد والمجتمعات المتباينة دينياً وحضارياً، بحيث لم يعد ممكناً لأيِّ فردٍ ولا لأيِّ مجتمعٍ أن يوجد في بقعةٍ محدَّدةٍ من العالم منفصلاً ومنعزلاً عن المجتمعات العالميَّة الأخرى، فلو أنَّ هذه المجتمعات المتخارجة في أديانها وحضاراتها ومنظوماتها الثقافيَّة التفتت إلى ما يوجد في صلب كلِّ العقائد الدينيَّة تقريباً من بذور التوحيد والتوجُّه بالحبِّ الإنسانيِّ العميق نحو الله سبحانه، لزال الكثير من أسباب التنافر والتباعد والتباغض بينها، شريطة أن ترعى تلك البذور وتتعهَّدها بالتركيز والعناية المستمرَّة بتوسيع الإهتمام بهذه القاعدة التوحيديَّة المشتركة.

الميزة الثانية:

إنَّ الإيمان الذي يطبع العالم الجوانيَّ للمثقَّف الدينيِّ بطابعه، إيمانٌ نابعٌ من الموقف النقديِّ العلميِّ الحرِّ للخرافة والأباطيل، وكلِّ ما اعتبر بفعل التراكم التأريخيِّ الطويل من الدين وهو ليس ديناً، وانطلاقاً من هذه السمة بالذات يمكن أن نقرر أنَّ هذا الإيمان ليس إيماناً ناتجاً عن الإستسلام المطلق لدواعي التقليد، كما إنه ليس إيماناً تلقينياً ببغائياً كما هو إيمان الغالبيَّة العظمى من البشر في كلِّ الأديان، وبما أنه إيمانٌ مؤسَّسٌ على الحريَّة، فهو يوجد بالضدِّ تماماً من أيِّما حالةٍ يرفضها هذا المثقَّف، كونها معبرةً بشكلٍ مقيتٍ عن الجبر أو القسر أو الإكراه، فمن الثوابت التفكيريَّة لدى المثقَّف الدينيِّ أن يعتقد اعتقاداً جازماً ونهائياً بأنَّ الضرورة في وجود الإيمان، وفي كون هذا الإيمان مؤسَّساً على الإختيار والحريَّة الكاملة، لا تختلف من حيث قوتها ولزومها في كلتا الحالتين، وإلا انتفيا معاً، ولم يعد لأيٍّ منهما وجودٌ قائمٌ بالذات بمعزلٍ تامٍّ عن وجود الآخر.

وكاستمرارٍ في السير وفقَ هذا المنهج في خلق الإيمان، لا يرتضي المثقَّف الدينيُّ أن تقع أفكاره وقناعاته ضحيَّة الإختلاجات العاطفيَّة الساذجة، ولا أن يكون للعادات والتقاليد الإجتماعيَّة تلك السلطة النهائيَّة على تقرير الأحكام، إذ يخضع لسلطتها أغلب المتديِّنينَ عادةً، فيعتبرون ما هو حقٌّ باطلاً، أو ما هو باطلٌ حقاً، على أساس ما توحي به تلك العادات والتقاليد، ولا يكون بمنجىً من هذه الحالة الشاذَّة حتّى أولئك الذين حصلوا على قسطٍ وافرٍ من تحصيل العلوم الحوزويَّة في الكثير من الأحيان.

الميزة الثالثة:

ليس من شأن المثقَّف الدينيِّ أن يخشى السلطات الإجتماعيَّة القائمة، كما إنه ليس مضطراً لمسايرتها في دعم الخرافة وتزييف المقولات الدينيَّة البريئة عن طريق شحنها بالمضامين والمفاهيم التي ليست منها، وهو بالرغم من كونه الأقدر على الإلتحام والإختلاط في أوساط المجتمع من رجال الدين الحوزويِّين، إلا أنه لا يجامل أصدقاءه ولا أسرته ولا سائر من تربطه به علاقةٌ إنسانيَّةٌ ما على حساب القناعة الدينيَّة الحرَّة التي توصَّل إليها بعد جهدٍ وعناءٍ طويلين.

وغالباً ما يختار لنفسه نمطاً معاشياً وعملاً حراً لا يجعله واقعاً تحت ضغط الجماعات السياسيَّة أو الجماعات الدينيَّة التي توظف الدين لأغراضٍ انتهازيَّةٍ في مجال السياسة والإقتصاد وتحقيق النفوذ الإجتماعيِّ من خلال المناصب والوجاهات والمحسوبيات، عن طريق استغلال العواطف الدينيَّة الساذجة للناس.

لذلك فإنَّ هذا المثقَّف حساسٌ للغاية منذ بدء الشروع في ممارسة دوره من أن يكون واقعاً تحت ضغط أيَّةِ جهةٍ من هذه الجهات، بل هو حذرٌ جداً من أن يتحوَّل إلى قنٍّ مسخَّرٍ عند أيٍّ كان مهما كان الداعي إلى هذه القنيَّة والتسخير مبرراً من الناحية البراغماتيَّة الضيِّقة.

فربَّما كان هذا المثقَّف حاملاً لأعلى الشهادات الجامعيَّة، وربما كان معترَفاً بمواهبه وقدراته الإبداعيَّة في أكثر من حقلٍ وميدانٍ ثقافيّ، وتكون أمامه الفرص مفتوحةً على مصراعيها وقائمة، ومع ذلك يختار عملاً بسيطاً، لا لشيءٍ إلا لأنه يتوفَّر على شرط

الحريَّة والإستقلاليَّة بوصفهما مقوِّمَيْن أساسيين من مقوِّمات كينونته الإنسانيَّة والثقافيَّة.

وربما كان الأقدر على ممارسة الأدوار السياسيَّة والثقافيَّة والإجتماعيَّة من موقع المسؤوليَّة القانونيَّة، ويكون عارفاً بالطرق الموصلة إلى تلك المناصب والمواقع الرسميَّة، ومع ذلك ينأى بنفسه عن كلِّ هذا ليكونَ حراً إلى النهاية، ولكي لا يضطرَّ يوماً إلى التنازل عن شيءٍ جوهريٍّ آمن به واعتبره مركزياً فيما يتبناهُ من القناعات والأفكار.

الميزة الرابعة:

إنَّ هذا المثقَّف المتديِّن، رغم إيمانه بالثوابت الإسلاميَّة التي تشكِّل جوهر الإعتقاد، ورغم أنه عاملٌ بجدٍّ من أجل تنفيذ الأوامر واجتناب النواهي في دائرة ما اعتبرته الشريعة فقهاً واجب التنفيذ، إلا أنه يتعامل مع كلِّ متبنيات الشريعة أصولاً وفروعاً بذهنيَّةٍ منفتحةٍ على كلِّ الإشكاليّات والتحدِّيات العصريَّة التي يكتشف المثقَّف من خلال مطالعاته المكثفة في الكتب الفقهيَّة والأصوليَّة أنَّ لها مدخليَّةً في تغيُّر وتبدُّل الحكم الشرعيّ، وربما اكتشف المثقَّف الدينيُّ من خلال خبرته المعمَّقة في المؤلَّفات العقائديَّة والدينيَّة، وإحساسه غير العاديِّ بتحدِّيات عصره وسماته والعناصر التي تجعله متميزاً جداً عن سالف الأعصار والأزمان، أنَّ في هذا الفقه طاقةً كبيرةً للحياة بحيث يكون مساهماً فعّالاً في توفير الفضاءات الأخلاقيَّة والروحيَّة التي تحصِّن الإنسان الحديث ضدَّ الكثير من سلبيات هذه الحضارة وإفرازاتها السيئة، لو أنه فقط اكتشف فيما هو مستبطنٌ في المبادئ الشرعيَّة نفسها أساساتٍ لاستنباط الأحكام الشرعيَّة من المصادر الإسلاميَّة المعروفة، غير تلك الأساسات التي اكتشفها أساطين الفقه السابقون الذين وجدوا فيها حلاً للكثير من المعضلات الحضاريَّة والعقائديَّة في أزمانهم المختلفة السابقة، بحيث يكون هذا الفقه الجديد مناسباً أكثر لأن يوفِّر للمسلم المعاصر الحريص على براءة ذمته أمام الله سبحانه، فضاءً شرعياً عقائدياً رحباً يتسع لكلِّ التحديات الحضاريَّة المعاصرة بالحلول المناسبة المكافئة لها في مستوى التحدِّي من خلال الإستجابة الواقعيَّة المتبصِّرة.

فإذا اكتشف المثقَّف هذا، وصار قادراً على تبريره نظرياً واستدلالياً من خلال البراهين التي لا تخرج عن إطار النصوص الإسلاميَّة المقدَّسة التي هي المرجع في كلِّ عمليَّة استنباطٍ عند الفقهاء، دعا إلى ذلك في دراساتٍ جادَّة، وطرحها في كتبٍ ومنشوراتٍ لكي يطلع عليها الفقهاء المتخصِّصون، فيكون هذا المثقَّف رائدهم في الإحساس بالمشكلات الحضاريَّة التي يعاني منها المسلم الحديث، ولكي يصبح الفقهاء المستعدون فعلاً للإنخراط في التجديد بوصفه مطلباً ملحّاً بحكم اهتمامهم الفعليِّ بأن يأخذ الفقه دوره من خلال الحراك الإجتماعيِّ في الحياة الواقعيَّة للناس، أكثر إحاطةً وأغزر معرفةً بالسمات العامَّة التي تصبغ الحياة المعاصرة، من خلال معرفة التفاصيل والجزئيات والحيثيات التي تتوغَّل عميقاً في بنية الحياة المعاصرة، مما قد لا يكون مقدَّراً لهم الإحاطةُ به أو الإطلاعُ التفصيليُّ عليه، بسبب الظروف والملابسات المحيطة بهم، كونهم فقهاء مشتغلين في الفقه والعلوم الأخرى المتعلِّقة به، بعيداً عن الإهتمام الجدِّيِّ والواقعيِّ بمتابعة التحوُّلات والتبدُّلات السريعة التي تحصل يومياً تقريباً في العالم، بحيث تترك أثراً مهماً على الإنسان، على صعيد ردود الأفعال والإستجابات، إذ يبديها برحابة صدرٍ أو بضيق صدرٍ بلا فرقٍ،

كي يكون بمستوى الإنتماء إلى هذا العصر الحافل بكلِّ ما هو معقَّدٌ وشائكٌ من التمظهرات الثقافيَّة والإجتماعيَّة والسياسيَّة والإقتصاديَّة، إذ يتطلَّب كلُّ هذا من الفقهاء أن يقوموا بمسؤوليتهم كاملةً على ضوء الفضاء المعرفيِّ الذي يهيِّءُ للمثقَّف الدينيِّ تشخيص الكثير من الأمور والشؤون الإجتماعيَّة مما هو غائبٌ عن ملاحظة ومتابعة رجال الدين من ذوي الإختصاص والإجتهاد.

إنَّ الإصرارَ على تبنِّي نفس الإجابات الفقهيَّة على المشاكل الحادثة، بحسبان أنَّها من سنخ المشاكل السابقة، فإن اختلفت فإنها وفاقاً لهذه النظرة التقليديَّة لا يدلُّ اختلافها على أكثر من المشكلة القديمة، بزيادة أنَّها عرضت نفسها في ثوبٍ جديد، وإنَّ واجب الفقيه هو تعرية المشاكل الحادثة من هذا المظهر الجديد الخادع، والرجوع بها إلى مظهرها السابق البسيط، لكي تكون الإجابات الفقهيَّة الكلاسيكيَّة كافيةً في رأيه لأن توفِّر حلاً شرعياً مناسباً يتكفَّل بتجاوز كلِّ الأزمات والإشكاليّات الإنسانيَّة الحادثة.

إنَّ الإصرارَ على تبنِّي هذا المنهج في التعامل مع الموضوعات والأحكام الفقهيَّة لا يمكن أن يؤدِّي إلى مزيد حياةٍ بالنسبة للمنظومة الفقهيَّة الإسلاميَّة، بل ربما أدّى إلى انزوائها شيئاً فشيئاً حتّى الإنسحاب الكامل من الحياة العمليَّة للمجتمع الإسلاميِّ المعاصر، حتّى وإن أبدى الغالبيَّة العظمى من المتدينين احتراماً كبيراً وتقديساً نظرياً تجاهها.

قد يحسب الكثير من إخواننا المتخصِّصين بالدراسات الفقهيَّة في داخل الحوزة أنَّ في كلامي هذا تجاوزاً وتعدياً على اختصاصاتهم كفقهاء، وليس في نيتي مطلقاً أن أتقمَّصَ دور الفقيه، أو أن أدَّعي ما ليس لي بحقّ، فأزعم أني حائزٌ على الملكة الفقهيَّة المتميزة، فضلاً عن الإدعاء الكاذب بالقدرة على القيام بمهامِّ الفقيه المجتهد، كما يفعل المتعجلون من طلاب الحوزة في زمننا هذا، ولكنني بصفتي مهتماً جداً منذ سنيِّ الصبا بمتابعة الثقافة الإسلاميَّة والفكر الإجتهاديِّ للعلماء الأفذاذ من مختلف المدارس والإتجاهات، ضمن الفروع والإختصاصات الإسلاميَّة المختلفة، أستطيع أن أشير إلى أنَّ الإشكاليَّة التي شكَّلت مدار الحديث في هذه النقطة، قد طرحت نفسها بقوةٍ وتمظهرت بصيغةِ أسئلةٍ وإشكالياتٍ معرفيَّةٍ مستقلةٍ، احتلَّت المساحات الشاسعة من بياض الكتب التي قام بتأليفها العلماء الحقيقيون، حيث لا يستطيع أحدٌ أن يشكِّك ولو بمقدار ذرَّةٍ في نزاهتهم أو عدالتهم أو كفاءتهم العلميَّة والإجتهادية في أروقة الحوزة.

الميزة الخامسة:

لهذه الميزة صلةٌ بالميزة السابقة، فالمثقَّف الدينيّ ـ وأعني به من اعتلى ناصية المعرفة في التراث الإسلاميِّ والتراثات الإنسانيَّة الأخرى، قديماً وحديثاً ـ معنيٌّ بمراجعة الأصول والقواعد النظريَّة التي تتأسَّس عليها الإعتقادات الدينيَّة أكثر بكثيرٍ من الإعتناء الذي يبديه تجاه الفروع، لذلك ترى هذا المثقَّف مشغوفاً ومهووساً بدراسة علم الكلام والفلسفة الإسلاميَّة وعلم الإخلاق، من خلال الإطلاع على المصادر الأولى في هذا المجال، مضافاً إلى ما يكتب حولها من شروحاتٍ وتعليقاتٍ وتبيانٍ للمطالب، وما يدور حولها من السجالات والنقاشات إبراماً ونقضاً في الدوائر العلميَّة والفلسفيَّة والكلاميَّة الحديثة، ومقارنة كلِّ ذلك من خلال ميزانٍ نقديٍّ منفتحٍ على مختلف الأطروحات بالواقع

الإنسانيِّ المعاصر بكلِّ ما يتضمنه من النواحي الإجتماعيَّة والسياسيَّة والإقتصاديَّة والدستوريَّة وغيرها، ليتمكّن في نهاية رحلة البحث من تكوين نظرةٍ علميَّةٍ ومنهجيَّةٍ هي الأقرب إلى ما يتطلبه الفكر الإسلاميُّ والعالميُّ المعاصر من الحلول الفلسفيَّة والنظريَّة الكلاميَّة وغيرها في مجال الإعتقادات الدينيَّة من توليد أفهوماتٍ تنسجم مع الذهنيَّة الحديثة أكثر من سابقاتها في حقل التوحيد، والنبوَّة، والمعاد، وتفسير ظاهرة الوحي، وغيرها من المقولات الدينيَّة الشائعة.

إنَّ شفاء المجتمعات المعاصرة من ظاهرة الإنفصام الدينيِّ والحضاريِّ مرتبطٌ ارتباطاً كلياً بهذا الجانب، فلو أفلحت المجتمعات الدينيَّة عموماً في تجديد أطروحاتها وتنظيراتها الفلسفيَّة والكلاميَّة، بحيث تصلح أن تكون قالباً يندرج فيه وجدان الإنسان المتديِّن الحديث، حتى يتخلَّص من ظاهرة الشيزوفرينا الوجدانيَّة بين ما يفكِّر فيه ويعتقد به بوصفه شرعاً، وبين ما يتصرَّف بموجبه وما يصدره من الأفعال والأعمال بوصفها ضروراتٍ لازمةً لكي يحيا وفق متطلبات نمط الحياة الحديثة، لاستطاعت هذه المجتمعات أن تحقق من السعادة الدينيَّة والدنيويَّة مقداراً أكبر، ولتخلَّصت من الإنعكاسات السلبيَّة الكثيرة التي تسببت بها حالة الشيزوفرينا التي أشرنا إليها، باعتبارها داءً مستحكماً الآن في الوجدان الدينيِّ عموماً، نتيجة عدم الإلتفات إلى أصل المشكل في التناقضات اللانهائيَّة التي تطبع سلوك وتصرُّف الإنسان المتديِّن، دون أن أستثني العدد الهائل من الوعاظ ورجال الدّين الحوزويين، مما لم يعد بحاجةٍ إلى إقامة الشواهد والأدلّة عليه في نظر الجميع.

من حسن الطالع أنَّ هناك كتّاباً ومثقفين دينيين كباراً خاضوا غمار هذه التجربة، وأصابوا في طريق مغامراتهم البحثيَّة أسهماً كثيرةً من النجاح، وإن كان التوفيق لم يحالف بعضهم بشكلٍ مستمرٍّ ودائم.

بل إنَّ أفضل الدوريات الإسلاميَّة تصدر الآن وهي تأخذ على عاتقها استقطاب الدراسات التأصيليَّة الجادَّة، وهي تحاول أن تخوض أعظم مغامرةٍ معرفيَّةٍ في التأسيس لعلم كلامٍ جديد، ولفلسفةٍ إسلاميَّةٍ جديدةٍ تستجيب للمتطلبات الفكريَّة التي تعتلج الآن في أذهان المسلمين المعاصرين، إذ يساهم في كتابتها مثقفون دينيون حازوا إلى جنب هذه الصفة على الإجتهاد التخصُّصيِّ في الفقه الإسلاميّ، وأصبح لهم وجودٌ مرموقٌ جداً في داخل الحوزات، خصوصاً في حوزة قم، وفي حوزة السيدة زينب ∃ .

الميزة السادسة:

تأسيساً على ما ذكرناه في الميزة الآنفة، فإنَّ المثقَّف الدينيّ، خصوصاً في المراحل اللاحقة من زمن وجوده بعد الستينيات إلى الآن، قد أدرك مهامَّه جيداً، بحيث لم يعد يختار لنفسه مناطق المزاحمة والمنافسة مع الفقهاء، وإن كان يدَّعي محقاً أنَّ دوره

الضروريَّ مكمِّلٌ، إن لم يكن أساسياً، لما ينتجه الفقهاء المجتهدون داخل الحوزات، وإنه انطلاقاً من هذا الوعي بمسار المهمَّة حدَّد لنفسه أدواراً تتعلَّق غالباً بالميادين الفكريَّة والفلسفيَّة والتأريخيَّة والإجتماعيَّة، حيث يكون متسلِّحاً بمنظومةٍ مفاهيميَّةٍ في كلِّ هذه المجالات، لا تكون مستقاةً بالضرورة من المجال المفاهيميِّ المعتاد داخل الحوزة.

بل إنه لَيفارقُ عامداً ذلك المجال، بعد أن كشف اللعبة في الأساليب الكتابيَّة لمفكّري الحداثة الغربيَّة، إذ إنهم يعتمدون أساليبَ تعبيريَّةً، وشبكاتٍ مفاهيميَّةً صادمةً للإنسان الحديث، ومؤثرةً إلى حدٍّ كبيرٍ في نفسه التوّاقة إلى استبدال كلِّ ما هو قديمٌ وإن كان صحيحاً بالحديث الذي قد لا يكون له من الخصائص التي تجعله محبَّباً ومقبولاً، إلا تلك اللغة والمفاهيم التي لم تكن مطروقةً أو متداولةً في السابق.

هذا مع الإعتراف أنَّ استعمال هذه اللغة في الكتابة الفكريَّة والفلسفيَّة الحديثة ليس خالياً من الضرورة من ناحية تجديد المضمون، ولا أجوفَ من جهة أنَّ تلك اللغة الجديدة قد ساهمت فعلاً في صياغة الإشكاليّات الفلسفيَّة المعاصرة بأسلوبٍ عبَّر عنها بجدارة المقتدر، بينما تعجز اللغة التقليديَّة المعهودة عن استيعابها، فضلاً عن إغنائها وتركيز مضامينها في الأذهان، بحيث تعكس إرهاصات الواقع الإجتماعيِّ المتحرِّك في نظر المجتمع المعاصر.

لكنَّ ما يحصل على صعيد الكتابة الفكريَّة المعاصرة يتجاوز مقدار هذه الضرورة بكثير، بحيث يبدو هوس الكتّاب المغرورين بحداثتهم المنفلتة بالتعابير اللغويَّة والمصطلحات الفلسفيَّة مبالغاً فيه كثيراً، إلى درجة أنَّ القارئ يحسُّ أنَّ رنين هذه الكلمات وجرس هذه المصطلحات هو المهمّ، وليس ما تعبر عنه من المضامين والأفكار.

لذلك فإنَّ هذا المثقَّف، بما أنه معنيٌّ بالدرجة الأولى بأن يدخل الفكر الدينيُّ الحديثُ المجالَ التداوليَّ العامَّ في كلِّ أروقة الفكر العالميّ، فينافس ويناقش ويحاور على قاعدةٍ متينةٍ من هضم واستيعاب وإجادة استعمال هذه الأساليب والطرائق الحداثيَّة في عرض الأفكار الفلسفيَّة والدينيَّة وغيرها، فإنه يجد أنَّ من المحتَّم عليه أن يدرس كلَّ الإتجاهات والمدارس الفلسفيَّة في كتبها الأصليَّة، وأن يستوعب المتون التي عليها تتأسَّس تلك الإتجاهات والمدارس، وأن يخضعها للحوار على قاعدةٍ مشتركةٍ من المصطلحات والمفاهيم وسائر ما تتكوَّن منه طرائق التفكير الفلسفيِّ الحديث.

إنَّ المثقَّف الدينيَّ إنسانٌ محاورٌ من الطراز الأوَّل، يجيد أكثر ما يجيد الحوار الفلسفيَّ والكلاميَّ والفكريَّ عموماً، ومن هذه الصفة بالذات تنبع أهميته، وبسبب هذه الصفة الراسخة فيه يتقدَّم وجوده على وجود الكمِّ الهائل من رجال الدين في المجتمعات الإسلاميَّة من حيث الضرورة.

طبعاً يكون الإستثناء من هذه القاعدة وارداً، من جهة أنَّ هناك من رجال الدين من استطاع أن يرتقي إلى مستوياتٍ عليا في تقديم الأطروحات الفكريَّة والفلسفيَّة، بحيث أصبحت كتاباتهم تلك تؤلّف أرشيفاً لا بدَّ لهذا المثقَّف الدينيِّ من الرجوع إليهِ بين فترةٍ وأخرى، للتزوُّد من تلك الروح العلميَّة العالية التي أبداها مؤلفوها الفقهاء في نقد الأفكار وتبيان ما فيها من ضعفٍ أو قوَّةٍ في الأدلَّة المعتمدة لإثباتها أو نقضها، فأصبحت فعلاً مستحقةً لما يبديه نحوها المثقَّفون عامةً، والمثقَّفون الدينيون خاصةً، من التقدير والإحترام.

إلا أنَّ هؤلاء قليلون، قياساً إلى العدد الهائل من الفقهاء والمجتهدين الذين

يقتصرون في الإهتمام على تلك الجوانب العلميَّة التي لها مدخليَّة في عمليَّة الإجتهاد الفقهيِّ حصراً، ولا يتعدَّونها إلى ما نحن في صدده إلا نادراً.

وطبعاً، لا يحصل الغبن في الغالب من هذه الجهة، أي من جهة هؤلاء الفقهاء المفكّرين أو الفلاسفة، بل الغبن حاصلٌ غالباً من جهة الأوساط التي تحتقر هذا الطراز من الدراسات والأطروحات، وإن كانت في الظاهر تبدي نحوها شيئاً من المجاملة والإطراء.

فالمثقَّف الدينيُّ المفكّر ورجل الدين الفيلسوف متحدان في الوسيلة والغاية، ولا يمكن أن يحصل بينهما ما يشير إلى توتُّرٍ في العلاقة، خلافاً لما عليه الحال في العلاقات بين طبقة المثقَّفين الدينيين والفقهاء التقليديين الذين لا يلتفتون إلى خطورة الموقف لو تخلّى هؤلاء المثقَّفون عن تأدية أدوارهم ووظائفهم، ولا يقيمون وزناً أو اعتباراً لأيِّ فكرٍ مالم يكن خارجاً من أروقتهم، حتّى لو كان فكراً تقليدياً مدرسياً لا يسمن ولا يغني من جوعٍ في مجال التأصيل، والتأسيس، وإثبات قدرة المجتمعات الإسلاميَّة على الإبداع.

إنَّ رجل الدين الفيلسوف لا يستأنس بالمثقَّف الدينيِّ المفكّر فقط، بل إنه ليتابعُ ما يكتبه هذا المثقَّف بجدٍّ، ويستفيد منه في تعميق أفكاره وخبراته ولا يستنكف من ذلك، فهو يعلم أنه مكرِّسٌ وقتَهُ في الأعمِّ الأغلب لتعميق فكره الإجتهاديِّ في مجال الفقه، مع ما تتطلبه هذه المهمة الجليلة من استفراغ الوسع والطاقة، بحيث لا يكون أمامه متسعٌ من الوقت للبحث والتنقيب داخل الكتب الفلسفيَّة والفكريَّة التي لا تقع في هذا الطريق، وهو وإن كان يخصِّص جزءً مهماً من وقته وطاقته لمتابعة هذه الكتب، إلا أنه يعلم تماماً أنَّ همَّته بالغاً ما بلغت لا يمكن لها أن تصل إلى مستوى همَّة المثقَّف الدينيِّ الجادِّ في البحث والتنقيب في هذا المجال.

بالإضافة إلى ضغط الفكر الفقهيِّ نفسه على إطاره الذهنيِّ بحيث لا يجد مزاجه متجهاً إلى المتابعة المستمرَّة لما يجد المثقَّف الدينيُّ عادةً متعته في بذل المزيد من جهده من أجل تحصيله وزيادة عمقه المعرفيِّ في حقوله ومجالاته التي تتنفَّس داخل فضاء الفكر الحديث.

لكنَّ المشكلة تبدو عصيَّةً على الحلِّ في الجانب الآخر، حيث الفقهاء لا يكتفون بعدم السعي إلى تكامل جهودهم مع جهود هؤلاء المفكّرين الدينيين، بل يزيدون على ذلك تشكيكهم في شرعيَّة أن يفكر هؤلاء أصلاً في الشؤون الدينيَّة، ويبرهنون على هذا بالتقاط بعض الهفوات التي تصدر منهم، بدلاً من أن يحملوهم على محاملَ حسنةٍ، ويلتمسوا لهم الأعذار.

في حين أننا نجدهم يبدون حرجاً منقطع النظير، كلّما تعلّق الأمر بالشطحات والهفوات الدينيَّة التي تصدر من بعض الفقهاء الآخرين، ويحملونها على مئات المحامل الطيِّبة، مع أنَّ مضمون بعض الشطحات مخالفٌ للأصول الإسلاميَّة الثابتة. وحسنٌ ما يفعلون، ولكننا نعترض فحسبُ على كونهم لا يتخذون المسلك نفسه من بعض الهفوات البسيطة التي يتورَّط فيها أحياناً هؤلاء المثقَّفون الدينيون.

الميزة السابعة:

الملاحظ أنَّهم في الأوساط الدينيَّة ينظرون إلى المنخرطين في الأحزاب الدينيَّة من

غير المعمَّمين بوصفهم مثقَّفين دينيين، ولا يتصوَّرون أنَّ هناكَ ممن يحمل هذه الصفة يمكن أن يوجدوا خارج هذه الدائرة المتمثِّلة في الأحزاب الدينيَّة، وتلك بالطبع فكرةٌ سطحيَّةٌ وساذجة، فالمثقَّف الدينيُّ حاملٌ للفكر الدينيِّ وليس انتهازياً سياسياً كما هو حال المنضوين تحت تلك اللافتات الحزبيَّة، وإن اتخذت لنفسها شعار الدين.

إنَّ حال أولئك الحزبيين الدينيين أصبح مكشوفاً لكلِّ الناس، حتى للبسطاء الذين كانوا مخدوعين بشعاراتهم ولافتاتهم وبياناتهم، خصوصاً في بلدنا العراق، لا سيما بعد سقوط الدكتاتور، إذ خالفوا كلَّ أطروحاتهم السابقة، وكانوا أوَّل من يخرق الإلتزام بالمبادئ التي دعوا إليها، وعرف الشعب العراقيُّ المسلم بما لايحتاج إلى برهانٍ أنهم كانوا طامحين إلى أن يأخذوا مكان معاوية وينفِّذوا سياساته بلافتاتٍ تكتب عليها عبارات أبي ذرّ.

هؤلاء أبعد ما يكونون عن كونهم مثقَّفين دينيين، وإن بلغ بعضهم مستوىً عالياً من التحصيل في المجالات ذات الصلة بالمعرفة الدينيَّة، لأنهم ببساطةٍ لم يحملوا هموم هذا الصنف من ذوي الثقافة الدينيَّة، وإنما تركَّزت همومهم في أن يستغلوا الدين ويستعملوه باعتباره مشروعاً استثمارياً في مجال السياسة للإستكثار من المناصب الحكوميَّة، ولم يكن قصدهم متمحِّضاً لمعرفة الدين من زوايا رحبةٍ تتكفَّل بها العلوم المختلفة، لينخرطوا بعد ذلك في عمليَّة الإصلاح والتغيير من موقع النقد والمعارضة المنتجة.

مثل هؤلاء انتهازيون دينيون، ولا يوجد تحت اللافتات الحزبيَّة على الإطلاق مثقَّفون دينيون.

لذا فإنَّ المثقَّف الدينيّ، كما ألمحنا إلى هذا مراراً، لن يختار لنفسه موقعاً إلا حيث المعارضة، بعد أن يتمَّ الإتفاق على أنَّ معنى المعارضة ليس بالضرورة أن يكون أفعالاً عنفيَّة، ولا تعطيلاً لمسيرة أهل الحلِّ والعقد في مناصب الدولة إن كانوا سائرين على طريق الإصلاح وخدمة المجتمع.

لكنَّ المعارضة في أوسع معانيها هو أن يوجد في المجتمع أناسٌ في كامل الأهليَّة لتحمُّل المسؤوليَّة في مختلف المناصب الحكوميَّة وغيرها، ومع هذا ينأون بأنفسهم عنها، لتصبح كلمتهم من أجل الإصلاح مؤثرةً أكثر، ولتتخلَّص ذواتهم من كلِّ الدوافع اللاشعوريَّة نتيجة الإنخراط في مواقعَ تتنافى مع مفهوم المعارضة، حيث يمكن أن تدفعهم نحو تبرير الأوضاع السلبيَّة الزائفة في تلك الأوساط والهيآت الإجتماعيَّة، بسبب أنهم جزءٌ منها.

إذن، يبقى المثقَّف الدينيُّ محافظاً على موقعه المعارض في كلِّ الأحوال، حتى لو وجدت أوضاعٌ سياسيَّةٌ أو اجتماعيَّةٌ مرضيٌّ عنها عنده من بعض الوجوه أحياناً، لأنه إن ضحّى بموقعه مرةً لم يستطع الرجوع إليه في أخرى، بعد أن يتحوَّل في نظر نفسه وفي نظر المجتمع إلى كائنٍ تبريريّ، يدعو كلَّ إنسانٍ إلى إبقاء الأوضاع على ماكان.

الميزة السابعة:

إنَّ المثقَّف الدينيَّ ناقدٌ من الطراز الأوحد لكلِّ الإتجاهات الفكريَّة والفلسفيَّة والعقائديَّة، حتى لتلك الإتجاهات التي يجد نفسه متعاطفاً معها أو ذائباً فيها، لذلك تجده يعيش المعاناة من مختلف الجهات، فمن ناحيةٍ يكون مرفوضاً من الأكاديميين الجامعيين، إذ يعتبرونه منافساً غيرَ شرعيٍّ لهم في اختصاصاتٍ منحت لهم الشهادات العالية فيها، فإذا بهذا المثقَّف الدينيِّ يأتي فيزاحمهم في اختصاصاتهم هذه باطلاعٍ أوسع، وبخبرةٍ أعمق، وباستنتاجاتٍ تفجأهم وتجعلهم مذهولين من أنه تمكن منها رغم أنه لم يحز على شهادةٍ جامعيَّةٍ في مجالاتها.

ومن ناحيةٍ ثانيةٍ يتضايق من مزاحمته الحوزويون، إذ ربما كان وجوده غير ملفتٍ للأنظار، وغير موجبٍ للحظوة التي يحصلون عليها بسبب انتمائهم للحوزة، ومع ذلك فإنه ما إن يخض حواراً معهم، أو يناقشهم في بعض مسائل العقيدة الغامضة التي يحار في مثلها الكثير ممن يدَّعون الإجتهاد، حتى يروه قد ساق من البراهين والأدلَّة ما يجعل حججهم داحضةً في نظر أنفسهم ونظر المجتمع.

ومن ناحيةٍ ثالثةٍ فإنَّه يعتبر مرفوضاً ومشمولاً بالإزدراء من قبل المتنفِّذين في وسط الإنتهازيَّة السياسيَّة، إذ يضايق وجودهم بالكثير من الإنتقادات، وبالسيل المتواصل من الكتابات الناقدة لتصرُّفاتهم وسلوكهم في مخالفة أبسط قواعد الضمير الأخلاقيِّ والوطنيِّ والدينيّ، ولا يستطيعون المجاهرة باحتقاره طبعاً، لأنهم يخافون من إحراجه لهم، فهم يعلمون علم اليقين، وواثقون من أنه الأجدر منهم في تسنُّم تلك المناصب لو أراد، وسلك لتحقيق الإرادة المفترضة السبلَ الوضيعة التي يسلكونها.

كلُّ الأطراف متفقةٌ مع الأسف على تهميش دور هذا الكائن الضروريّ، علماً أنه لا يضايق أحداً في منصبٍ اجتماعيٍّ أو سياسيّ، بل إنه لا ينافسهم حتى في احتلال صدور المجالس، إذ هم حريصون على الكون فيها.

سنكتفي بهذا المقدار من النقاط التي شكَّلت محاورَ للتعريف بالمثقَّف الدينيّ، في عجالةٍ ربما كانت مخلَّةً باستقصاء جميع ما يشكِّل مائزاً له عن الطبقات التي تهتمُّ بإنتاج المعرفة في المجتمعات الإسلاميَّة.

لكننا نأمل في أن تتضح أكثر فيما يأتي من المباحث داخل الكتاب بعض التفاصيل والميزات الأخرى التي منها جميعاً تتشكَّل صورة هذا المثقَّف.

الفصل الثاني

إشكاليَّة المثقَّف الديني بين النقض والإبرام

للمثقَّف الدينيِّ حضورٌ في فضاء الثقافة الإسلاميَّة قد يتفوَّق على حضور الفقيه أحياناً، وقد يمثِّل في بعض الفترات بالنسبة لمجمل الحراك الفكريِّ الإسلاميّ، سواءٌ في خارج البلدان الإسلاميَّة أو في داخلها، ضرورةً قصوى لا يستطيع النهوض بأعبائها الفقهاء المتخصِّصون لأسبابٍ مفهومةٍ، من بينها طبعاً ضيق الأفق في تفكير بعض أساتذة الفقه، رغم أنَّهم حصلوا على درجات المهارة العالية والتفوُّق في العلوم والإختصاصات التي هي المناط في أستاذيَّة الفقيه وعلوِّ درجته العلميَّة، فتراه بارعاً جداً في استيعاب كلّيات الفقه من قواعد علم الأصول والقواعد الفقهيَّة وعلم الدراية وسائر المقدِّمات الضروريَّة التي لها مدخليَّةٌ في عمليَّة الإستنباط الفقهيّ، إلا أنَّك تجده قاصراً أو مقصِّراً في الإهتمام بما له الأولويَّة في أزماننا المعاصرة هذه.

فما لم يكن العامل في طريق الدعوة الإلهيَّة فقيهاً كان أو غيره، ملمّاً إلى درجة الإستيعاب الفائق أحياناً، بالأفكار والنظريات والأطروحات التي عليها المدار الآن في تشكيل قناعات الأفراد والجماعات والشعوب، وبالإضافة إلى إلمامه هذا، لا بدَّ أن يكون فاهماً كلَّ التفاصيل التي تتشكَّل منها تلك الأطروحات والنظريات، ويستبطن في ذاكرته ومخيَّلته النقاط التي يمكن الولوج من خلالها إلى قلب المشكلة النظريَّة في نسيجها وشبكتها المفهوميَّة والعلائقيَّة، بحيث يكون متمكّناً من ملء الفراغ النظريِّ الذي بسببه تكونُ غالبيَّة تلك الأطروحات مناقضةً للإسلام، أو مختلفةً معه في بعض الجزئيات والتفاصيل، فما لم يكن الفقيه المجتهد على هذه الدرجة من الإحاطة والفهم لكلِّ ما يتشكَّل منه الهيكلُ الفكريُّ والنظريُّ في العالم المعاصر، لن يكونَ نافعاً في ميدان السجال والمناظرة والحوار مع الأفواج غير القليلة من حاملي هذا الفكر، والمنظّرين المصارعين في داخل حلباته، كما لن يكون نافعاً كذلك، فيما لو انحصر السبيل الوحيد لنصرة العقيدة بتكوين النظريات، وتقديم الأطروحات البديلة لذلك الفكر الذي اتخذ غير الإسلام قاعدةً للتنظير، واتخذ غير المنظومات الفقهيَّة الدارجة المعتادة مرقىً لبلوغ الطمأنينة النفسيَّة بامتلاك القناعة.

لقد وجد من الفقهاء من امتلكوا ناصية الإبداع الفقهيّ، وامتلكوا كذلك ناصية الإبداع في المجالات الفكريَّة المتنوَّعة، المنطقيَّة والفلسفيَّة والإجتماعية والإقتصاديَّة والسياسيَّة والأدبيَّة، مضافاً إلى ما حملته أدمغتهم من العبقريَّة الفذَّة في متابعة كلِّ التفاصيل الكبيرة والصغيرة في الأوساط الفكريَّة المعاصرة، في كلِّ المجالات تقريباً، حتّى أنَّ منهم من استطاع أن يتفوَّق من خلال هذه المتابعة المستمرَّة على ذوي الإختصاص في بعض العلوم الخارجة عن مجال اختصاصهم كفقهاء، كما هو الحال مع المفكَّر الإسلاميِّ الكبير محمَّد باقر الصدر في كتبه المعروفة، خاصَّةً في كتابه الشهير [البنك اللاربوي في الإسلام] وفي كتاب [الأسس المنطقيَّة للإستقراء]، مضافاً إلى ما ورد من المعلومات والإستنتاجات الإختصاصيَّة في علومٍ عديدةٍ في طيّات كتبه المتعدِّدة المشهورة.

وليس السيد محمَّد باقر الصدر هو الوحيد الذي يمكن أن نضرب به مثلاً في هذا التوجُّه، فإلى جانبه يوجد الكثيرون، كالعلامة محمَّد حسين الطباطبائي صاحب [تفسير الميزان] وكتاب [أصول الفلسفة والمذهب الواقعي] الذي هو يعتبر بحقٍّ من الكتب

الخطيرة، في اشتماله على لبِّ اللباب من الإشكاليّات الفكريَّة والفلسفيَّة على الإسلام، ووفرة الأدلَّة البرهانيَّة على خطل الرأي الذي تضمَّنته تلك الإشكاليّات، خاصَّةً مع التعليقة الرائعة التي دبَّجها يراع المفكِّر الإسلاميِّ الكبير مرتضى المطهري رحمه الله، هذا إلى جانب التجربة الإجتهاديَّة الفريدة التي مثَّلها السيِّد محمَّد الصدر $\prod$ في العديد من كتبه التي وإن فقد معظمها الجانب التنظيميَّ المنهجيَّ في ترتيب الموضوعات، بسبب أنه كتب كلَّ كتبه تقريباً تحت ضغط الدكتاتوريَّة، إلا ما حصل من المنهجيَّة غير الإعتياديَّة في موسوعته الخالدة، إلا أنَّه استطاع بالرغم مما فرضته عليه التقيَّة أن ينهض بهذا العبء على أكمل وجه، فلقد ضمَّن كتبه أخطر الأجوبة على الكثير مما يكوِّن الرصيد التجديفيَّ والإلحاديَّ لدى المتحمِّسين للفكر الغربيِّ في جانبه المنتصر للإلحاد، ودعا قارئه إلى التسلُّح بالعدَّة المعرفيَّة اللازمة لقراءة ما بين السطور في مؤلَّفاته المتعدِّدة، خصوصاً في كتابه الخالد [ما وراء الفقه] وفي كتابه الآخر [فقه الأخلاق] الذي يستعصي على التبويب، وحشره في خانةٍ معرفيَّةٍ محدَّدة، رغم اندراجه حسب العنونة في خانة علم الأخلاق، إلا أنَّه يتطرَّق فيه بعمقٍ فلسفيٍّ فريدٍ إلى مختلف المشكلات والأفكار التي تثار في وجه الإسلام، مما يكشف عن براعته غير المألوفة في الإنتصار على كلِّ وسائل الترهيب على الفكر في الفترة التي مارسَ فيها التدريس والكتابة، وفي هذا وحده ما يشير إلى أهميَّة الإطلاع على كتبه التي هي من هذا الطراز، لتعلُّم طريقته في طيِّ الأجوبة التي توجِّه الطعنة للأنظمة المستبدَّة من خلال ما هو مطويٌّ في ثنايا العبارات والنصوص، بحيث يكون الإلتفاف والتحايل على ذهنيَّة الرقيب مهما كان نابهاً، سهلاً وميسوراً.

وليس هذا الحال مقتصراً على علماء مجتهدين من أبناء هذا الزمان، فلقد كان علماء الأعصار السالفة يوجد من بينهم الكثيرون من أمثال هؤلاء، حيث كانت تحدِّياتهم شبيهةً بهذه التحدِّيات، لكنَّها تختلف عنها في أشياء اقتضاها اختلاف المراحل الزمنيَّة التي وجدوا فيها، وعاشوا في ظلِّ ملابساتها وظروفها، إلا أنَّهم جميعاً يمكن أن يقال في حقِّهم أنَّهم كانوا يحذرون من أن تهجم عليهم لوابس أزمانهم، فلا يكون لديهم ما يزيد المستمع إلى إجاباتهم يقيناً بكنه ما يعتقدونه من هيمنة الأفكار الإلهيَّة على كلِّ ما سواها من خطل الأفكار.

ليس مبتغانا أن نقوم بإحصائيَّةٍ لأمثال هؤلاء العلماء، فالأمر موكولٌ إلى من يريد أن يقوم بأعباء هذه المهمَّة، لكننا قمنا بالتعريج سريعاً على بعض الأعلام، لنبرهن على قضيتنا التي من أجلها كتبنا هذا البحث، وهي أنَّ الزمان نادراً ما يتيح للمجتمع أناساً من هذا الطراز، وأنَّه لا بدَّ لسدِّ النقص الحاصل في عدد أمثال هؤلاء العباقرة الأفذاذ في الوسط الإجتهاديِّ الفقهيّ، من الإهتمام بصناعة المثقَّفين الدينيين الذي يدرجون ضمن أولى مهامِّهم الإطِّلاع المركَّز على الإتِّجاهات الفكريَّة والفلسفيَّة المعاصرة، بالإضافة إلى الإلمام المكثَّف بالفلسفات الإسلاميَّة، والمذاهب الكلاميَّة، والتفسير، والأبعاد التي لا بدَّ من الإحاطة بها في علم الفقه واستدلاله بالمستوى الأدنى طبعاً من دقَّة الإستدلال الفقهيِّ عند الفقيه المجتهد المتخصِّص، والإستيعاب الشامل للتاريخ الإسلاميِّ والدراسات الجادَّة التي دوَّنها مؤلِّفوها لتنقيح هذا التأريخ وتحقيقه، وتخليصه من موارد الضعف المنهجيِّ في العديد من مصادره ومراحله، والإنغماس في دراسة المصادر الرئيسيَّة في علم النفس، وعلم الإجتماع، وعلم

النفس الإجتماعيّ، وعلم النفس الفلسفيّ، وغير ذلك من العلوم الإنسانيَّة التي لم يعد إغفالها من مجال الإهتمام في الدراسات الحديثة الجادَّة مبرَّراً.

ولا ينبغي لنا عدم الإلتفات إلى قضيَّةٍ هامَّة، وهي أنَّ هؤلاء المثقَّفين الدينيِّين نادراً ما يكون أحدهم بلا اختصاصٍ في علمٍ معيَّن، فإنَّ منهم القانونيَّ، والمهندسَ، والشاعرَ الحديثَ، والقاصَّ، والروائيَّ، والمسرحيَّ، والطبيب....إلخ، فيكون النظر إلى هؤلاء جادّاً فيما لو تمَّ استثمار اختصاصاتهم ومجالاتهم الإبداعيَّة في مجال الدعوة الدينيَّة على أسُسٍ علميَّةٍ منهجيَّةٍ مدروسة.

إنَّ الناظر إلى أسواق المكتبات يجد من روادها الجادِّين العشرات بل المئات من هؤلاء المتابعين الجادِّين للكتب الإسلاميَّة في مختلف المناحي الفكريَّة التي تتعلَّق بالإسلام، وهم ينفقون الزمن الطويل في القراءة والفهم والإستيعاب، ويدخلون في سجالاتٍ ونقاشاتٍ نادراً ما تجد شبيهاً لها في أروقة الحوزة العلميَّة، ويطرحون من الآراء ما يسترعي اهتمام العالِم، ويلفت انتباه المفكِّر، ويكتبون من المقالات والدراسات ما يستحقُّ الرعاية من المجتمع، إلا أنَّهم بعد أن ييأسوا من فرص النشر، ولا يتوقَّعون من أحدٍ أن يتبناها، يطرحونها في زوايا النسيان والإهمال.

ألا نكون مجرمين بحقِّ هؤلاء، ونحن ننظر إليهم من علٍ باعتبارهم عوامّاً مقلّدين، لا يمكن لهم أن يصلحوا لأيَّة مهمَّةٍ سوى أن ينظروا إلى أفواهنا، ليلتقطوا منها ما تجود به قرائحُنا من الكلمات التي ليست بالضرورة أن تكون أكثر عمقاً، ولا أشدَّ ذكاءً وعبقريَّةً مما يجول في أذهانهم ومخيَّلاتهم من الأفكار والرؤى والتصوُّرات التي لو تمَّت رعايتها، والإصغاء إلى صدى العبقريَّة فيها، لربحنا جيلاً من المبدعين في الثقافة الإسلاميَّة، نباري به الأفواج المتلاحقة من المنحازين إلى الثقافة الإلحاديَّة، وما أكثرهم في الأوساط الثقافيَّة العالميَّة اليوم؟!.

نعم، إنَّ للمثقَّف الدينيِّ مزاجاً مختلفاً عن مزاج رجال الدِّين المتخصِّصين، فهو حساسٌ للغاية تجاه الكثير من المظاهر التي اعتاد عليها المندرجون في الدراسة الدينيَّة الحوزويَّة، بغضِّ النظر عن مدى الحقِّ والإنسجام مع روح الشريعة الإسلاميَّة السمحاء في انتشار تلك العادات والمظاهر، فهو إنسانٌ بمزاجٍ خاصٍّ، وبرؤيةٍ للأمور خاصّةٍ كذلك، يمتاز بها عمَّن سواه، وهو ذو نزوعٍ حادٍّ إلى التفرُّدِ في كلِّ شيءٍ تقريباً، فلا يرغبُ بالإملاءاتِ خارج النطاق الذي يحكمُ قناعاته، ولا يكون مستعدّاً في أغلبِ الأحوالِ لتلقِّي ما يقرأ، أو ما يطَّلع عليه من الأمور الدينيَّة، التي يكون للعقل والإستدلال النظريِّ دورٌ واضحٌ فيها، بذهنيَّة الإنسان المقلِّد، لكنه يتقدَّم نحو المغامرة العقليَّة الإستدلاليَّة متسلّحاً بما بذل فيه الجهد الطويل من الإطلاع على المقدِّمات الضروريَّة للفهم والإستيعاب على صعيد الإحاطة بالمباني الأساسيَّة التي تتأسَّس عليها عمليات الإستدلال والإستنباط.

ليس صحيحاً أن يُعاملَ الإنسان المتعلّم، الذي هو على سبيلِ نجاةٍ كما يقولون، بمقتضى نفس الطريقة التي يعاملُ بها من لا يملكُ معرفةً ولو بسيطة في القضايا ذات التماسِّ بالعلوم الدينيَّة المنهجيَّة، فإنَّ في هذا النمط من التعامل ضروباً عديدةً من الظلم والإجحاف والتنكُّر لجهوده المتواصلة في طريق تحصيل المعارف، لا سيما في حقول المعرفة الدينيَّة والعقائديَّة، إلا أنَّ المشرفين على شؤون التدريس والإفتاء في الحوزة

العلميَّة الشريفة يعرضون وجهات نظرهم التي تبرِّر في حسبانهم هذا النوع من التعامل مع هذا الطراز من المثقَّفين الدينيِّين، وبإمكاننا أن نلخِّص مبرِّراتهم بما يلي:

المبرِّر الأوَّل: إنَّ العلوم الدينيَّة في مرحلة المقدِّمات، ومرحلة السطوح الأولى، والسطوح العالية، والبحث الخارج، هي علومٌ صعبةٌ، ومن العسير جداً على غير الملتحق بالحوزة العلميَّة استيفاء متطلَّبات البحث في تلك المراحل، أو أن يكونَ ملمّاً بالدرجة المطلوبة من الكفاءة، بحيث يكون قادراً على تفهُّم الآراء، والمقارنة بين الأدلَّة، والترجيح بين الإستنباطات الصحيحة والضعيفة والفاسدة، بل إنَّه لَيَخبط خبْطَ عشواءَ بعينين عشماوين بحثاً عن نقطةٍ سوداء في الليل البهيم.

لذلك، يكون الفهم والإستيعاب في الأمور الدينيَّة على صعيد الإستدلال وإقامة الحجَّة والبرهان حكراً على المندرجين كلياً في الدراسات الدينيَّة، بأساليب منهجيَّةٍ معروفة، تعتبر وقفاً على الدراسة في الحوزات العلميَّة الشريفة.

نحن نسلِّم بالكبرى، وهي أنَّ تلك العلوم في المراحل المتدرِّجة في السياقات الحوزويَّة تحظى بالأهميَّة، وأنَّ الإلمام بها إلى درجةٍ معتدٍّ بها بحيث يكون الشخص مؤهَّلاً بالفعل لفهم واستيعاب المطالب العلميَّة ضروريٌّ ضرورةً مطلقة، إلا أنَّ النقاش في الصغرى يبقى مفتوحاً، فكيف يكون البرهان على أنَّ المثقَّف الدينيَّ المهتمَّ بالقراءة والتحصيل والمتابعة الجادَّة المستمرَّة والتنقيب المتواصل في بطون الكتب الإسلاميَّة في مختلف الإختصاصات غير قادرٍ على الإلمام بتلك العلوم ممكناً أو معقولاً؟.

إنَّ المثقَّفين الدينيين الذين نتحدَّث عن وجودهم في هذه المناسبة متابعون ومنشغلون بالقراءة والإطلاع على الكتب الإسلاميَّة طيلة الحياة تقريباً، أفلا يوجِد هذا الإنهماكُ الطويل في البحث والتنقيب، والسعيُ الجادُّ للإطِّلاع على الكتب المشهورة وغير المشهورة في المكتبة الإسلاميَّة جهد الإمكان ملكةً معتدّاً بها لدى هذا النوع من المثقَّفين، بحيث تكون الإستفادة منهم في المجالات المعرفيَّة الإسلاميَّة ضرورةً حقيقيَّة، ويكون التفريط بهم تفريطاً بالمقدَّرات الثقافيَّة والمعنويَّة التي تخصُّ الأمَّة الإسلاميَّة في الواقع؟.

إنَّ العلوم التي يدرسها الحوزويون في مرحلة المقدِّمات عادةً، لا تعدو أن تكون من قبيل العلوم الأوليَّة التي ليس لها في الحقيقة أيُّ جانبٍ اعتقاديٍّ أو دينيّ، وإنَّما هي علومٌ تقع في طريق تكوين العدَّة المعرفيَّة لدى الباحث الإسلاميِّ للخوض مستقبلاً في المباحث الفقهيَّة ضمن مستوياتها المتدرِّجة يسراً وعسراً، كالنحو والصرف والبلاغة والمنطق، بالإضافة إلى الإستيعاب العاديِّ للرسالة العمليَّة مما يقرأه المتديِّنون البسطاء في الغالب، وأمّا في المرحلة الأولى لدراسة السطح، فيهجرون نهائياً تلك العلوم التي درسوها في المقدِّمات، ليقتصروا على دراسةٍ استطراديَّةٍ لعلم الأصول فيما يعرف بكتاب [أصول الفقه] للعلامة محمَّد رضا المظفَّر، بالإضافة إلى اللمعة الدمشقيَّة. أما في مرحلة السطح العالي، فيتقدَّمون خطوةً مهمَّةً إلى الأمام، فيدرسون كتاب المكاسب المحرَّمة للشيخ الإنصاري Π مضافاً إلى كتاب الحلقة الثالثة من كتاب [دروس في علم الأصول] أو كتاب [كفاية الأصول] ثمَّ يتأهَّل الطالب بعد هذا لحضور البحث الخارج.

أمّا عن مستوى الدراسة في المقدِّمات، فلا أعتقد أنَّ أحداً حضر متطلَّبات الدراسة في هذه المرحلة سوف يعتبر إلمام المثقَّف بكلِّ ما يدرس في هذه المرحلة أمراً معجزاً، بل

إنَّ المثقّف في كثيرٍ من الأحيان يكون قد اطلع على تفاصيل وجزئيات تلك العلوم في المراحل المتقدِّمة من حياته، وما عاد منشغلاً بها، لأنَّه انتقل إلى منطقة الإبداع في الأطوار اللاحقة من عمره، فأيَّ صمديَّةٍ يدرس وهو قد أنهى دراسته لشرح ابن عقيل أثناء دراسته في الإعداديَّة، وأيَّ منطقٍ يدرس وهو منغمسٌ في دراسة المطالب الفلسفيَّة العالية عند الملا صدرا وابن سينا، وأيَّ صرفٍ يعتني به، وهو قد امتلك سليقة لغويَّة وبيانيَّة جعلته يهزأ كثيراً من تقعُّرات علماء الصرف، وهكذا.

وأما عن متطلَّبات الدراسة في السطوح الأوَّليَّة، فليس بمعجزٍ فيها أن يلمَّ المثقَّف بكتاب أصول الفقه للعلامة المظفَّر، ولا بكتاب اللمعة الدمشقيَّة كذلك، من دون أن يكونَ ضرورياً حضوره في حلقات الدرس الحوزويّ، كما إنَّ إنجاز متطلَّبات الدراسة في السطوح العالية على أهميتها، إذ يدرسون فيها كتاب المكاسب والكفاية، فليس بمستحيلٍ على المثقَّف أن يلمَّ إلماماً معقولاً بالمطالب الإستدلاليَّة الفقهيَّة والأصوليَّة فيهما كذلك، وإن تطلَّب الأمر مزيداً من الجهد والمتابعة، ولن يناقش أحدٌ في أنَّ من بلغ هذا المستوى من الدراسة يصبح مؤهَّلاً لفهم طرق الإستدلال، ولطرح الآراء وتفنيدها كذلك، أي إنَّه يصبح على عتبة الإجتهاد.

هذا، مع أننا لا نسلّم بالكبرى المتضمَّنة في هذا المبرِّر، أعني أنَّنا لا نسلّم بأنَّ هناك ملازمةً، لا عقليَّةً ولا شرعيَّةً، بين أن يكونَ المرء مؤهَّلاً، وبين كونه قد أهَّل نفسه، وكوَّن ملكته بالدراسة في هذه المناهج الحوزويَّة بالذات. فليس الفقه مجموعاً حصراً في كتاب اللمعة الدمشقيَّة، أو في كتاب المكاسب المحرَّمة، وليست مسائل علم الأصول موجودةً حصراً في أصول فقه المظفَّر، أو في كتاب الكفاية، فبإمكان أيٍّ كان أن يختار الكتب الأخرى التي تحتوي على الموضوعات نفسها، وتنتخب الأسلوب نفسه، أو الأساليب المختلفة في عرض ومعالجة الإشكاليّات داخل الموضوعات الفقهيَّة والأصوليَّة.

هذا من جانب.

ومن جانب آخر، فإننا نود أن نركّز كلامنا على الجهات الآتية لكي نوضح بعض الأمور:

الجهة الأولى: إننا ناقشنا الأمر في الكلام السابق، نزولاً عند الإعتقاد الشائع في الحوزة، بأنَّ ما عليه المدارُ في المعرفة الدينيَّة المهمَّة إنَّما يتمثَّل في علم الفقه وأصوله، ولا أهميَّة تُذكر إلى جنبهما للعلوم الدينيَّة الأخرى، سواءٌ كانت في جوانب علم التفسير، أم علم التأريخ، أم علم الأخلاق...إلخ. فكلُّ العلوم الأخرى تعدُّ من الكمالات التي يمكن الإستغناء عنها بالقياس إلى الأهميَّة الممنوحة لهذين العلمين، وليس هذا في رأينا صحيحاً، خصوصاً في زماننا الحاضر.

بل يمكن أن ندَّعي أنَّ ذينك العلمين أصبح مجال الإبداع فيهما ضعيفاً، سيَّما بعد أن تراكمت في المكتبة الفقهيَّة والأصوليَّة الموسوعات المتعدِّدة، وسيَّما أنَّ مجال التجديد وطرح الآراء أصبح ضيِّقاً تقريباً في هذه الحقبة الزمنيَّة من حياة علم الأصول والفقه، فأكثر مسائلهما مسائلُ مكرَّرةٌ في واقع الأمر، وما الجدَّة فيهما إلا من ذلك النوع من الآراء التي يمكن الإستغناء عنها، لعدم تأثيرها المباشر والكبير على طرق الإستدلال.

إذن، فهذه الفرضيَّة التي تسند الأهميَّة المطلقة لعلم الأصول والفقه ليست صحيحة

على إطلاقها، رغم أننا تكلمنا بما فيه الكفاية عن إمكانيَّة أن يكونَ للمثقَّف الديني حتّى في هذين الحقلين ثقافةٌ رصينةٌ معتدٌّ بها.

إلا أنَّ الحقيقة الموضوعيَّة تفرض علينا الإشارة إلى مدى الإهمال الذي ابتليت به تلك العلوم خارج نطاق هذين العلمين بسبب التركيز المفرط عليهما، وإسناد الأهميَّة المطلقة إليهما.

الجهة الثانية: إنَّ الكلام في هذه الجهة متصلٌ بالكلام في الجهة السابقة، فإنَّ ما يشكّل ضرورةً ملحَّةً وحقيقيَّةً في الزمن الحالي هو اجتراح النظريات، واقتراح المناهج البحثيَّة الجديدة في نطاق العلوم الدينيَّة المختلفة، والكتابة الإبداعيَّة المعمَّقة في مجال الفكر والفلسفة والإجتماع وغيرها، من زاويةٍ إسلاميَّة، لتكون نتائج الصراع الفكريِّ والآيدلوجيِّ الدائر بين الإسلام وما يواجهه من الأفكار والإيديولوجيات الأخرى، في صالح الإسلام، أو ليكونَ الصراع متكافئاً في الأقلّ.

ومن الواضح أنَّ أهميَّة الفقه والكثير من مسائل علم الأصول تتراجع قياساً إلى العلوم المجاورة لهما، من التفسير والكلام والفلسفة والإجتماع والتأريخ...إلخ، إذ المناط في حسم النتائج إلى أيَّة جهةٍ إيديولوجيَّةٍ معاصرةٍ يتأسَّس على هذه العلوم دون غيرها.

الجهة الثالثة: إنَّ القضيَّة ليست تتمثَّل في كون أيٍّ من الفريقين هو الأجدر في التمثيل الرسميِّ للعلم الإسلامي، بل إنَّ القضيَّة تتركَّز في بحث أهميَّة التكامل في الجهود بين الفريقين، فمن الممكن تصوُّر حالةٍ أفضل من الإندماج بين رجل العلم الحوزويِّ والمثقَّف الدينيّ، على قاعدة أنَّ ما لدى كلٍّ منهما من الفكر والثقافة مهمٌّ بالنسبة للآخر، ومكمّلٌ له، فليس هناك من داعٍ إلى تخيُّل حالةٍ من إهمال أحدهما للآخر، لأنَّ هذا يعني بالتأكيد أنَّ جانباً من المقدَّرات المعنويَّة أو المعرفيَّة سوف تكون في عرض التضحية بلا مبرِّرٍ أو موجب.

المبرِّر الثاني: إننا لا نأمن من فتح الباب واسعاً أمام هذا الطراز من المثقَّفين، وإن كانوا على درجةٍ عاليةٍ من التحصيل العلميِّ والفلسفيِّ والفقهيّ، فربَّما استغلَّ بعض من لا يمكن الوثوق به، ولا الركون إلى نزاهته الدينيَّة هذا السبيل، فاتخذ منه ذريعةً لبثِّ العقائد المنحرفة في المجتمع، وإنَّ المهمَّة الأولى للحوزة العلميَّة هو الإشراف على المجتمع، فلا يمكن أن تسمح بوجود هذه المسارب والوسائل والمنافذ التي من خلالها يتغلغل المنحرفون في الوسط الإجتماعيِّ الدينيّ، مستغلاً بساطة الأغلبيَّة الساحقة من الناس وسذاجتهم وانبهارهم بفكره وثقافته وفلسفته، فيدسُّ عن هذا الطريق تلك الثقافة المنحرفة مغلَّفةً بالمظاهر والإستعارات الدينيَّة، مما يجعل الأرضيَّة داخل المجتمع مهيّأةً باستمرارٍ لانتشار العقائد والأفكار والتوجُّهات التي لا يمكن لها بحالٍ أن تكون نافعةً للإسلام، ولا متفقةً أو منسجمةً معه في الأهداف والمنطلقات.

ونحن نجيبُ على هذا المبرِّر ضمن المستويات التالية:

المستوى الأوَّل: إننا نتكلَّم بالتحديد عن طرازٍ من المثقَّفين، وهم المثقَّفون الدينيون، ولسنا نتكلَّم عن المثقَّفين بإطلاق، وهذا يعني أنَّهم ماداموا يتمتَّعون بحقِّ الإنتساب إلى

صفتهم باعتبارهم مثقَّفين دينيين، قد حازوا على الوثاقة من خلال الإحتكاك بالمجتمع المتديِّن، ومن خلال ما كتبوه وأبدعوه من ثقافةٍ وفكرٍ إسلاميين، بحيث أصبحوا خارج دائرة الإتهام، في دينهم أو في فكرهم أو في ثقافتهم عموماً، وبهذا لن يكونَ احتمال أن يكونوا منحرفين عن الخطِّ الإسلاميِّ وارداً.

المستوى الثاني: طبقاً للمؤاخذة التي وجِّهت إليهم، فإنها واردةٌ في حقِّ الكثير من المنضويين تحت اللواء الحوزويّ، بالرغم من أنَّ السمة الغالبة عليهم في النظرة العامَّة هي الأصلحيَّة والأورعيَّة، فكما أنَّ هناك من المثقَّفين من يعرض نفسه في هيأة المثقَّف الدينيّ، فإنَّ هناك بالمقابل من الكائدين للإسلام والحوزة، مع أنه يتخفّى في زيِّه الحوزويّ، بل إنَّ الإحتمال ليس منفياً مئة بالمئة، من جهة الإمكان في الأقلِّ، في أن يؤدِّي عددٌ منهم قلَّ أو كثر خدماتٍ للجهات التي تكيد للإسلام، وليس هذا بالأمر النادر أو المستغرب كما توضِّح ذلك أحداث التأريخ، كما إنَّه من الممكن أن يكونَ المرء حوزوياً ومجتهداً، ومع هذا لا يكون مخلصاً على مستوى القناعات الباطنيَّة للمضامين القرآنيَّة والإسلاميَّة، بل إنَّ منهم من يبلغ مراحلَ متقدِّمةً في الدراسة الحوزويَّة، وهو منكرٌ واقعاً لحقانيَّة الوحي الإلهيّ، وإن أحجم عن الصراحة في ذكر هذا المعنى أمام المجتمع. إذن، فكما أنَّ مُجرَّد الإحتمال في أن يكونَ بعض المثقَّفين الدينيين على هذه الصفة نافياً لحقِّ جميعهم في أن يكونوا محلَّ ثقة المجتمع، فليكن غيرهم كذلك، والتالي باطلٌ، فالمقدَّمُ مثله.

المستوى الثالث: لو صحَّ أن نفترضَ أنَّ ظاهرة الإلتفاف على الإسلام من خلال حمل ثقافته في رؤوس العدد الكبير من هؤلاء المثقَّفين، بارزةٌ ومنتشرةٌ بشكلٍ ملفتٍ للنظر أكثر من بروزها وانتشارها في الأوساط الحوزويَّة، إلا أنَّ هذه الحال يمكن تجنُّبها بإيلاء المزيد من التمحيص والإبتلاء والإختبار، والسؤال عن أحوالهم، بحيث تكون عمليَّة فرز المخلص للدين من غير المخلص منهم ممكنةً ومتاحةً، وليس هذا بالأمر الصعب في المجتمعات الإسلاميَّة، فإنَّ نمط العلاقات الإجتماعيَّة السائدة بين الناس يتيح الوصول إلى مثل هذه الغاية بالتأكيد.

المستوى الرابع: إنَّ المباحث التي يحسن هؤلاء الإبداع فيها عادةً، لا تنتمي إلى ذلك النمط من الثقافة الفقهيَّة الخالصة، التي تشكِّل مدار اهتمام الطبقات العريضة من المجتمع الإسلاميّ، فإنَّك لن تجد مثقَّفاً واحداً في بلداننا الإسلاميَّة فتح داراً للإفتاء، بل إنَّهم غالباً ما ينشغلون بهمومٍ معرفيَّةٍ من طرازٍ آخر، تلك العلوم التي لا يهتمُّ بها في العادة إلا المثقَّفون من أضرابهم، سواءٌ ممن هم معهم في القناعات الفكريَّة، أو ممن يخالفونهم في الإتجاه، إلا أنَّ مناقشاتهم ومحاوراتهم المنطوقة والمكتوبة ذات أهميَّةٍ فائقةٍ على المستوى الإجتماعيِّ العامّ، بما يعود على العقيدة الإسلاميَّة من النصرة والغلبة بسببهم، وهذا الجانب غير خافٍ على أحدٍ من المطَّلعين على وطيس المعارك الآيولوجيَّة بين الحضارات والأديان في الزمن المعاصر.

المستوى الخامس: إنَّ كثيراً مما يتحدَّث به هؤلاء المثقَّفون من الإشكاليّات والبرامج والخطط، يكون سبباً في التشنيع عليهم غالباً داخل أروقة الحوزة، بالنظر إلى سوء الفهم وقلَّة الإلتفات إلى التحدِّيات الواقعيَّة من قبل بعض الطلاب المبتدئين في الدراسة، بدليلِ أنَّ المفكِّرين الكبار في الحوزة نفسها لا يجدون حرجاً في عرض الأفكار والبرامج والخطط

ذاتها في أحيانٍ كثيرة، كما هوحاصلٌ فعلاً في كتابات السيد محمد باقر الصدر، أو الشيخ مرتضى مطهري، أو الشيخ محمد جواد مغنيَّة، أو الشيخ محمد مهدي شمس الدين، أو سماحة السيد الشهيد محمد الصدر Π.

فمن المضحكات المبكيات أن يتحدَّث أحد هؤلاء المثقَّفين عن مضامينَ ورؤىً وأفكارٍ موجودةٍ في كتب هؤلاء المفكَّرين، فيغضب الرجال الحوزويون الموجودون في ذات حلقة الحوار، ويطلقون التهم عليهم كزخّات الرصاص، ثمَّ إذا قام أحد المثقَّفين فجاء بالمصدر الفلسفيِّ أو الإجتماعيِّ أو التأريخيِّ الذي هو من تأليف أحد هؤلاء العباقرة سكت وسلَّمَ، واعتبر تهمه بحقِّ هؤلاءِ لاغيةً، بلسان الحال، لا بلسان الإعتذار بالمقال طبعاً.

المبرِّر الثالث: إنَّ المجتمع معتادٌ على تلقِّي المعلومات والتنظيرات الدينيَّة من طبقة المعمَّمين تحديداً منذ أمدٍ بعيد، فليس من السهل تبديل هذه السيرة، ولا إلغاء هذا الجري العمليِّ في الميدان الإجتماعيّ، فالأفضل إذن هو مجاراة هذه السيرة، والعمل بمقتضى هذا الجرْي، فالمهمُّ هو تحقيق الغاية الدينيَّة من طاعة المجتمع للشريعة الإلهيَّة، ويهون إلى جنب هذه الأهميَّة في تحقيق هذه الغاية العظمى الظلم الذي يلحق، سواءٌ بالمثقَّف المتمكِّن من العلوم العقائديَّة أم بالمجتمع من جرّاء حرمانه من الثمرات المعرفيَّة في الحقل الدينيِّ والعقائديّ، التي من الممكن أن يجنيها من أمثال هذا المثقَّف لو قيِّضت له الظروف، وأتيحت له الإمكانيات، وتمهَّدت أمامه السبل.

هذه إحدى الحجج التي يكون إليها اللجوء، عندما تسقط أغلب المبرِّرات التي تساق عادةً أثناء الحوار والمناقشة حول هذه الإشكاليَّة.

ومن الممكن الحديث فيها ضمن هذه المحاور:

المحور الأوَّل: ليست السيرة العمليَّة لوحدها، ولا الجري العمليُّ لوحده، حجَّةً في صحَّة أو فساد أيِّ سلوكٍ نتوخّى بالطبع أن يكونَ موافقاً للشريعة، أو مطابقاً للأهداف الإسلاميَّة الكبرى في المجالات المختلفة، حتّى تكشف السيرةُ والجري العمليُّ عن أنَّهما امتدادٌ للسيرة والجري في زمن المعصومين %، أما إذا كانا مُجرَّد سيرةٍ وجريٍ اعتاد المجتمع عليهما طويلاً، فترسَّخا في السلوك الجمعيِّ العامّ، من دون أن تكون هناك كاشفيَّةٌ عن هذه الموافقة والمطابقة، فلا يصلحانِ أن يكونا مما يحتجُّ بهما في أيِّ موردٍ من موارد السلوك الشرعيِّ الذي لا يستحقُّ هذه الصفة إلا بمقدار ما يكون حائزاً على العناصر والمقوِّمات التي تمنحه حقَّ الإنتساب إلى هذه الصفة، وهي حصراً ما منه تتألَّف مصادر التشريع في الإسلام، ولا عبرة بالإستحسانات العقليَّة أو الشخصيَّة بمنأى عن تلك الكاشفيَّة المطلوبة.

المحور الثاني: الحديث في هذا المحور يشكِّل امتداداً للحديث في المحور السالف، فلقد عرفنا من خلال الإطِّلاع على السيرة الموجودة للمعصومين في ما هو بين أيدينا من المصادر المعروفة والمتداولة، أنَّ سيرتهم % لم تقم على هذا، رغم أنَّهم كانوا يمثلون الذروةَ العليا في حقانيَّة الكلمات التي تخرج من أفواههم، بوصفهم معصومين بنصٍّ من الله

وجدِّهم رسول الله)، وبالرغم من أنَّ الأمَّة بكلِّ طبقاتها مأمورةٌ باتباعهم، وتنفيذ أوامرهم، واجتناب ما ينهون عنه، بلا حقٍّ للأمَّة في الإعتراض عليهم بالعقل أو بغيره، لأنَّ الرادَّ عليهم رادٌّ على الله سبحانه، كما هو في اعتقاد الإماميَّة الإثني عشريَّة، إلا أنَّهم مع ذلك لم يحرموا المحصِّلين للعلم الدينيِّ من ممارسة دورهم في نشر الهداية بمختلف الطرق والوسائل والآليات، ولم يكونوا يشترطون على هؤلاء المحصِّلين أن يكونوا منتظمين في الدراسة من خلال الإلتحاق بجامعٍ أو بمدرسةٍ دينيَّة، بل كلُّ ما كانوا يلاحظونه فيمن يعتمدون عليه في هذه المهامِّ الكفاءة والعدالة والقدرة على التصدِّي بأمرهم لتلك الوظائف، حتّى أنَّ كثيراً من هؤلاء كانوا من بين أبناء الشعب حمالينَ وبقالينَ وأصحابَ مهنٍ، لا يتمكّن العاملون فيها من الإنتظام دراسيّاً طبقاً للشروط الموجودة حالياً في طالب العلوم الدينيَّة.

ولهذا، فإنَّ الإحتجاج بالسيرة ليس فقط لا يخدم هذا الرأي، بل إنَّ دليل السيرة ناهضٌ على ضدِّه، كما هو واضح.

المحور الثالث: إنَّ ما زعموه من وجود السيرة والجري العمليِّ عليه طيلة الزمان السالف، إنَّما نشأ وتكوَّن نتيجة الإبتعاد عن الحالة الأكثر قرباً والتحاماً بروح الشريعة الإسلاميَّة، وليس مستحيلاً على العلماء الأعلام أن يبينوا للأمَّة هذه الحقيقة، ولن تجد الأمَّة آنذاك صعوبةً في تكوين مزاجٍ جديدٍ موافقٍ لهذه الروح الإسلاميَّة الخالصة، التي تقضي بأنَّ العلم الدينيَّ ليس حكراً على جماعةٍ دون جماعة، ولا طبقةٍ اجتماعيَّةٍ دون طبقة، وأنَّ المناط في كلِّ ذلك هو أن يكونَ الفرد مؤهلاً فعلاً من الناحيتين العلميَّة والأخلاقيَّة، وسائراً حقيقةً في سبيل التكامل الأخلاقيِّ والدينيّ، ولا اشتراط في الإسلام لأن يكونَ من هو في هذه الشاكلة، وعلى هذا المستوى من التكامل، حائزاً على حظِّ الإنتساب للمعاهد الدينيَّة المتخصِّصة المعروفة في زماننا هذا، فهي وسائلُ إجرائيَّة، ليس الغاية منها إلا تحقيق المستويات المعقولة من التحصيل والتكامل على صعيد الفضائل والكمالات النفسيَّة والأخلاقيَّة، فإذا حصلت هذه الغاية، أو قسمٌ منها من طريقٍ آخر، فليكن هذا، ولا ينبغي عدم تقديره أو إهماله أوالتعرُّض له بالطعن والتشكيك.

المحور الرابع: إنَّ هناكَ قسماً معتدّاً به من الطبقات الإجتماعيَّة المتديِّنة، خصوصاً من بين من يتمتعون بمستوىً علميٍّ معيَّن، ملتفتون إلى أهميَّة هؤلاء، بل إنهم ليستمعون إلى آرائهم باهتمامٍ أكبر من الإهتمام الذي يمنحونه للآراء التي يسمعونها من رجال الدِّين، خاصَّةً عندما تكون القضيَّة التي يتحدَّثون فيها عقائديَّةً أو فلسفيَّةً أو تأريخيَّةً أو غير ذلك، مما هو خارج دائرة فتاوى الفقه، إذ إنَّ إصغاءهم في هذه الحالة يكون لرأي المرجع المجتهد الذي يقلّدونه حصراً. فأين إذن السيرةُ التي يجمع عليها المجتمع، مع أننا نشاهد أعدادَ هؤلاءِ الذين يثقون بآراء المثقَّفين الدينيين في زيادةٍ ملحوظةٍ مستمرَّة.

إلا أنَّه ينبغي الإعتراف بأنَّ التعامل معهم طبقاً لهذا المستوى منحصرٌ في طبقة المتعلّمين النابهين فقط، إلا أنَّ وجودهم يشير إلى حالةٍ ستترگّز في المستقبل، وهو أنَّ جرياً عملياً آخرَ في طريقه إلى أن يتبلورَ ويصبحَ حقيقةً ناجزة، يقضي بضرورةِ أن يكونَ لهؤلاء المثقَّفين دورٌ في خدمة العلوم الإسلاميَّة من خلال الإتصال بالجماهير والإحتكاك بالطبقات الإجتماعيَّة المختلفة، أسوةً بكلِّ طلاب العلوم الدينيَّة في الحوزة.

المحور الخامس: ما دام النظر متَّجهاً في هذا المبرِّر إلى المصلحة التي تترتَّب على إهمال هذا القطاع المهمِّ من المثقَّفين الدينيين، فليكن نقاشُنا على هذا الصعيد، ولنرَ مقدارَ الحقِّ فيه، فهل تكون المصلحة متحقِّقةً أكثر في الإهمال، أم أنَّها متحقِّقةٌ بصورةٍ أشملَ وآكد في الإلتفات إليهم، وتمهيد السبل أمامهم، واقتطاف ما تجود به قرائحُهم وذهنياتُهم من الأفكار والثقافات؟.

بعد أخذ ما سقناه من الحديث في الفقرات السابقة بنظر الأهميَّة، من أنَّ الحوزة تستطيع أن توجد جرياً عملياً آخر، تستثمر به كلَّ الطاقات والإمكانيات المتاحة داخل المجتمع، لا يكون مثل هذا الإستنتاج معقولاً، فكيف تكون التضحية بهذا الرصيد المهمِّ من الثقافة والمعرفة والإطلاع منتجاً للثمرات الإيجابيَّة بالنسبة للشريعة على مستوى الأهداف، ومجنِّباً إيّاها أضراراً مزعومة لا واقع لها، إلا أن يكونَ واقعها هو الأثرة والأنانيَّة وحبّ الإحتكار في نفوس البعض، ممن لهم مصلحةٌ في تنحية هؤلاء من مواقع المسؤوليَّة الشرعيَّة في خدمة الدين والمجتمع، مما يجلُّ عنه بالطبع العلماء الحقيقيون الذين لا يستهدفون من وراء علمهم وعملهم إلا المزيد من الرفعة والسموِّ في المكانة للإسلام؟.

إنَّ هؤلاء المثقَّفين الذين كتبنا هذه الدراسة من أجلهم، إن لم يتمكَّنوا من خدمة الدين والمجتمع كما هو المتوقَّع، فلن يضروهما بكلِّ تأكيد، ولن يكون الحال عندما يأخذون وضعهم الطبيعيَّ في الوجود داخل فضاءات المعرفة الإسلاميَّة مختلفاً كثيراً من ناحية المردودات السلبيَّة، إذ هم موجودون ويتحدَّثون ويحاورون ويقيمون البراهين والأدلَّة على ما يعتقدونه من الآراء، لكنَّ الحال سيكون مختلفاً كثيراً، من ناحية المردودات والنتائج الإيجابيَّة، لو أنهم مُنِحوا الحقَّ في أن يوجدوا وجوداً طبيعياً داخل هذا الفضاء.

المبرِّر الرابع: إنَّ قضايا العقيدة الإلهيَّة لا تحتاج إلى مثل هذا المثقَّف، ولا إلى اطلاعه المعتدِّ به في حقول المعرفة الفلسفيَّة أو الإجتماعيَّة أو النفسيَّة أو التأريخيَّة...إلخ، خصوصاً ما كان منها خارج دائرة المعارف الدينيَّة التقليديَّة لأسبابٍ عديدة، منها:

السبب الأوَّل: إنَّ الشريعة الإلهيَّة مبينةٌ في الكتاب والسنة وكلمات المعصومين من أهل البيت، بالإضافة إلى ما بذله أساطين الإسلام وعلماؤه السابقون واللاحقون من الجهود الكبيرة المحمودة في تبويب تلك المعارف وتحقيقِها وتدقيقِها وتشقيقِها وتفريعِها، حتّى تكوَّنت الموسوعات الفقهيَّة والتفسيريَّة والكلاميَّة والفلسفيَّة التي لو أنفق الإنسان أضعافاً مضاعفةً من عمره القصير المقدَّر له، لما استطاع الإيفاءَ بمتطلَّبات قراءة الجزء اليسير منها، فما الحاجة إذن مع هذه الحال إلى أن نزعم أنَّ الحاجة ماسَّةٌ إلى المثقَّف الدينيِّ الذي هو في كلِّ التقادير لن يكون أفضل من أبسط التلاميذ المنسيين لأولئك العلماء الأعلام العظام؟.

السبب الثاني: لو فرضنا أنَّ ذلك المثقَّف يحمل من الثقافة والفكر والفلسفة ما يستحقُّ معه الإهتمام من الأوساط التي يهمُّها أمر ذلك الطراز من المعارف والثقافات، فما الذي يدعونا إلى منحه المقدار نفسه من الرعاية والإهتمام، مع علمنا أنَّ تلك الثقافات وتلك المعارف مما هي خارج دائرة المعرفة الإختصاصيَّة المطلوبة حوزوياً، وبالتالي فإنها علومٌ ومعارفُ إن لم تكن ضارَّةً بالمعرفة الدينيَّة فإنها ليست بذاتِ نفعٍ فيها على كلِّ حال؟.

السبب الثالث: إنَّ التشويش حاصلٌ ومؤكَّدٌ من جرّاء الخلط بين الثقافة الدينيَّة

والثقافة غير الدينيَّة، بل إنَّ الأمر لَيتأكَّدُ أكثر، إذا ما تخيَّلنا مقدار التشويش والإلتباس في أذهان المتدينين في حالة الجمع بين ثقافةٍ ذات توجهٍ دينيٍّ توحيديٍّ خالصٍ على قاعدة الإسلام، وثقافةٍ أخرى ذاتِ منطلقاتٍ وأهدافٍ مغايرةٍ إلى حدِّ التصادم، كما هو الحالُ تماماً في أغلب العلوم الإنسانيَّة التي نشأت وترعرعت وتكاملت في ظلِّ الحضارات غير الإسلاميَّة.

السبب الرابع: إنَّ مُجرَّد اقتناء الكتب التي تحتوي على الثقافات ذات الأصول والمنابع الإلحاديَّة، وأكثر العلوم الإنسانيَّة الغربيَّة هي كذلك، يعدُّ حراماً، فمن الأولى أن يعتبر الإطلاع على مضامين تلك الكتب والتأثُّر ببعض الجوانب الفكريَّة والعقليَّة فيها آكدَ في الحرمة، وأمضى في الدعوة إلى الإجتناب. فضلاً عن التسبيب لانتشارها، والترويج إليها بين الناس.

من المناسب جدّاً أن تتخذ الإجابة على هذا المبرِّر المساراتِ الآتية:

المسار الأوَّل: إنَّ الفرضيَّة القائلة بأنَّ المعارف الضروريَّة في الإسلام قد أنجزت، إما بسبب أن لا شرعيَّة لأحدٍ غير المعصومين % في النطق بما يكون تشريعاً، وإما بسببٍ آخر، وهو أنَّ العلماء الذين وجدوا في الأعصار السابقة قد كان المجال أمامهم مفتوحاً، وأنهم كانوا على جانبٍ كبيرٍ من العبقريَّة، بحيث انهم كتبوا ودوَّنوا أفكاراً من المستحيل تجاوزها، أو الإتيان بمثلها، فضلاً عن تجاوزها، وأنهم ملأوا كلَّ فضاءات الفكر الدينيّ، فلم يعد هناك من حيِّزٍ يمكن الإبداع فيه، فلازمه أنَّ الإجتهاد الذي نقول بأنه سيظلُّ مفتوحاً إلى عصر الظهور ليس صحيحاً، وأنَّ باب الإجتهاد يجب أن يغلق، ولا يقول أحدٌ من العلماء بهذا، فالتالي باطل، إذن فالمقدَّم مثله.

والللازم الآخر لهذا الزعم هو إلغاء كلِّ الخصوصيات التي ستحفُّ بالأزمان التي تعقب وجود المعصومين، أو وجود علمائنا في الأزمان الماضية، فمن المعلوم أنَّ الحياة في تجدُّدٍ وتبدُّلٍ مستمرَّين، والحوادث والوقائع التي لا بدَّ أن يكونَ للشريعة فيها حكمٌ ـ حادثاً حادثاً وواقعةً واقعةً ـ لا متناهية، ولا يمكن أن يقع التسليم بهذا إلا وجب إلغاء الإدِّعاء السابق، فلا بدَّ من استمرار عمليَّة الإجتهاد، ولا بدَّ من مواصلة التفكير والتأمُّل في مصادر التشريع من أجل استنباط واجتراح الحلول لمختلف الإشكاليّات المستحدثة، والتحديات الفكريَّة المتجدِّدة.

إذن، فأصل الدعوى باطل، ولا أساس له من المعقوليَّة والصحَّة.

وأما ما يقال من أنَّ أكبرَ مثقفٍ دينيٍّ هو أهونُ من أهونِ طلاب أولئك الأساطين، فهو:

أوَّلاً: إنَّه جارٍ على غيره من طلاب الحوزة بمقتضى هذا الزعم نفسه.

وثانياً: فإننا لا نوافق على مثل هذه النتيجة، فلو بعث الآن أذكى طلابهم في الوقت الحاضر، وطُلِبَ منه توفير الإجابات عن أبسط الشبهات التي تثار من قبل الخصوم الإيديولوجيين للإسلام، لما أحار جواباً، ولتلَّفت حوله مندهشاً من مضمون السؤال.

وما هذا بسبب قصوره أو تقصيره قطعاً، ولكنَّه حكم الإختلاف في العصر، والإختلاف في الطور الحضاريّ، والثقافيّ، والفكريّ الذي يكون الإنسان محكوماً به،

ومؤطَّراً فيه، ومندرجاً في سياقه.

وهل هناكَ عاقلٌ في الدنيا يستطيع الزعمَ بأنَّ الأسئلة الحضاريَّة والأجوبة عليها، الموجودة في التفاسير الحديثة هي نفسها الموجودة في التفاسير الموروثة القديمة، أم هل هناك عاقلٌ يتصوَّر أنَّ المباحث الفلسفيَّة في كتب ابن سينا أو السهرورديّ هي ذاتها ما تحدَّث عنه الفلاسفة المسلمون المعاصرون الذين عاصروا الماركسيَّة والرأسماليَّة والعولمة، واطلعوا على التأريخ الحضاريِّ والسيرورة التأريخيَّة للأفكار في أوربا فانفعلوا بها، واستجابوا لتحدِّياتِها بطرازٍ من التفكير والكتابة تختلف جذرياً عن تلك الكتابات الفلسفيَّة القديمة مهما كان شأنها عندنا عظيماً، ومهما كانت عند كلِّ الدارسين للفلسفة الإسلاميَّة التقليديَّة في محلِّ التقدير والإعتبار؟.

المسار الثاني: المحصَّل من السبب الثاني ضمن المبرِّر الرابع هو إمكانُ الإستغناء عن نوع المعرفة التي تميِّز الشخصيَّة الثقافيَّة لهؤلاء المثقَّفين الدينيين، فهي ثقافةٌ متكوِّنةٌ من الإطلاع على مصادر الأدب والفلسفة الحديثة، وسائر العلوم الإنسانيَّة المستحدثة في الأزمان المعاصرة، بينما يتأسَّس الفكر الدينيُّ الحوزويُّ بالدرجة الأساس على إتقان العلوم التقليديَّة التي تقع في طريق الإستنباط الفقهيِّ للأحكام، ولا علاقة لتلك الثقافة بهذا، فهناك مغايرةٌ لا تُنكر بين نمطي الثقافة ونوعَي الفكر بين المسارين.

لكنَّنا لا نوافق على هذا التوجيه، وهو في رأيي ينطوي على عددٍ من المغالطات التي لا تخفى، منها:

المغالطة الأولى: نفهم من هذا الكلام في هذا الإشكال بالدلالة التضمُّنيَّة فيه، أنَّ هناك فواصلَ حديَّةً لا يمكن تخطِّيها، تفصل بين الأطوار التأريخيَّة للمعرفة، بدون افتراض أيِّ نحوٍ من أنحاء التواصل والتواشج والتشابك بين هذه الأطوار، من خلال الإستمراريَّة والتواصليَّة التي يحسُّها كلُّ مهتمٍّ بالشأن الفكريِّ والثقافيّ، كخصيصةٍ موجودةٍ في كلِّ أنماطِ وأنواع المعرفة في بعدها الإنسانيِّ العامّ، حتّى كأنَّك تحسُّ من خلال الفكرة المهيمنة داخل الإشكال بأنَّ المستشكل لا يقرُّ على سبيل المثال بأيَّة حلقةٍ وصلٍ بين تأريخ الفقه قديماً وتأريخه حديثاً، ولا بين التأريخ القديم للفلسفة وتأريخها الحديث، وقل مثل ذلك في كلِّ فروع واختصاصات العلوم الإنسانيَّة، سواءٌ كانت دينيَّةً عقائديَّةً أم غيرها.

ولايخفى ما في مثل هذا التقرير من الضعف والخطل في الرأي، فإنَّ استمرار وسيلان تأريخ الأفكار في العلوم الإنسانيَّة مما لا يشكُّ فيه أحد، فضلاً عن أنَّ المستشكل ينطوي في موقفه هذا على تناقضٍ عجيبٍ فيما يخصُّ ممارسته المعرفيَّة هو بالذات، لوضوح أنَّ هذا التواصل ما لم يكن مقرَّراً ومسلَّماً بصورةٍ حاسمةٍ عنده، فلن تكون دعوته أبناءَ الأجيال الحاضرة للإهتمام بالأفكار والنظريات في مجال الفقه ومسائل العقيدة محقَّةً، باعتبار أنها من منجزات الزمن الماضي، وليس صحيحاً أن تكون إلا محلَّ اهتمام أبناء الأجيال الماضية.

لكنَّ هذا لا يعكس الحقيقة بالطبع، فإنَّ الأفكار في أبعادها العقائديَّة والإنسانيَّة تتمتَّع بصفة الحضور المستمرِّ في كلِّ الأزمان تقريباً، وتعزِّز هذا الأفكارُ والنظرياتُ أنفسها في كلِّ جيل، بما يجعل ترسانتها أضخم، وأعزَّ جانباً في مواجهة الفقر والحاجة والحرمان على الصعيد الإنسانيِّ والروحيِّ والعقائديّ.

المغالطة الثانية: كأنَّ المستشكل غيرُ ملتفتٍ إلى أنَّ الحدود بين الثقافات تكاد تكون مفقودةً، ليس من جهة استنادها إلى ذات المنطلقات والأسس والمرتكزات الإيديولوجيَّة، فإنَّ التغاير على هذا المستوى موجودٌ بصورةٍ لا نقاشَ فيها، ولكنَّ الإتصال بينها من ذلك الطراز الذي نعني به أنَّ كلَّ الحياة بكلِّ ما فيها من الأبعاد المعنويَّة والفكريَّة والعقائديَّة هي من إختصاص المتدينين، فعليهم أن يوجدوا إجاباتٍ ونظرياتٍ وأفكاراً تسدُّ الطريق أمام الأهداف الإلحاديَّة أو المشكِّكة بكلِّ الأساليب بحقانيَّة الدين الإسلاميِّ في هيمنة حلوله وإجاباته وأفكاره على كلِّ ما عداه، بسلطان الحجَّة وقوَّة الدليل، ولن يكون هذا الهدف ميسَّراً إلا من خلال الإحاطة التامَّة الشاملة بمعتقدات وأفكار الخصوم أو المنافسين، ما شئت فعبِّر.

فما لم يكن الإطلاع الدقيق على الحيثيات والتفاصيل التي تشكِّل مادَّة أفكار الآخرين، كمقدِّمةٍ لا بدَّ منها للإنتقال إلى مرحلة دراسة الواقع بكلِّ ما يحفُّ به من السمات والخصوصيات، وغربلة تلك الأفكار من مغالطاتها، على أسسٍ واضحةٍ من المقارنة والتحليل والتفكيك، ثمَّ تقديم البدائل الصالحة أكثر لمعالجة ما تتضمَّنه الحلول الأخرى من النقائص وملء ثغراتِها وفراغاتِها باستلهام الوحي الإلهيّ، واستيعاب الرؤية الإسلاميَّة الصحيحة المؤسَّسة على مفهوم التوحيد كمبدأٍ لا يمكن إنقاذ البشريَّة من الوقوع في مهاوي مسخِها وعبوديتِها واستسلامِها إلى ما يؤدِّي إلى نقصان كينونتِها، وزيادة عواملِ مسخِها على المستويات الحضاريَّة المختلفة، الروحيَّة والماديَّة، فما لم يكن هذا في موضع اهتمام الدعاة الإسلاميين حوزويينَ وغيرهم أوَّلاً وقبل كلِّ شيء، فلن تكون المعركة الحضاريَّة بيننا وبين الآخرين متكافئةً ولا محسومةً من حيث النتائج، بحيث تكون في صالحنا نحن دون سوانا.

فإذا كانت نصرة هذا الدين بكلِّ الوسائل المتاحة الممكنة في نظر الشريعة واجباً، وثبت أنَّ هذه الوسيلة هي أفضل الوسائل وأقواها تأثيراً على صعيد حسم النتائج لصالح الإسلام، قلنا بوجوبها المقدَّميِّ أيضاً تبعاً لوجوبِ ذيها.

وإذن، ليست ثقافة وفكر المثقَّف الدينيِّ مما يمكن الإستغناءُ عنه، خلافاً لما يعتقده أغلبيَّة الدعاة الدينيين التقليديين، بل إنَّ ثقافته وفكره مما لا يمكن اتخاذ القرار في خوض الصراع مع الإيديولوجيات الأخرى المناوئة أو المنافسة إلا بعد ضمان الإستعانة بهما، واستثمارهما كلياً في مجال الدعوة إلى الدين، ليس من موقع التبعيَّة والذيليَّة، بل من مواقع أكثر إعزازاً له، وأجدى في جعله قادراً على منح الله والمجتمع ثمراتِ ما في رأسه من الثقافةِ والفكر.

المغالطة الثالثة: إنَّ قول الزاعم بأنَّ هذا النمط من ثقافة وفكر المثقَّف الدينيِّ لا يشكِّل ضرورةً بالنسبة للمعارف الدينيَّة ليس معقولاً، وهو يشير إلى أنَّ هذا الزاعم لم يقم بأيَّة متابعةٍ للإشكاليات الفكريَّة والعقائديَّة المعروضة على الساحة الإسلاميَّة والعالميَّة، إذ إنَّ المعارك الإيديولوجيَّة قائمةٌ على قدمٍ وساقٍ منذ أربعة قرون تقريباً في أوربا، ومنذ قرنٍ ونصفٍ في البلدان الإسلاميَّة، وفحوى تلك المعارك الفكريَّة إنما هو تقرير هل إنَّ الإسلام يصلح لتقديم الأطروحات القادرة على إدلاء الدلو في بئر الحلول للمشكلات الحضاريَّة الآن، أم أنَّ من الواجب طرحه نهائياً واعتباره نتاجاً تأريخياً محضاً قد مضى أجله، وانتهت

فاعليته، وليس من الصحيح أن يكونَ له في الزمن المعاصر أيُّ تأثير؟. مضافاً إلى الشبهات المعقَّدة الجديدة على الإسلام في مجال التوحيد والنبوة والمعاد...إلخ. وكلُّ هذا يعرض في هيأة صروحٍ نظريَّة، وبناءاتٍ فلسفيَّةٍ شامخة، أفلا يقضي العقل بأن تكون مواجهة كلِّ هذا بالعدَّة الفكريَّة المشابهة، وإلا فسيكون حال المواجه لها بالعدَّة المعرفيَّة التأريخيَّة القديمة حال من يريد مبارزة الطائرة الحديثة المقاتلة بمساويك المؤمنين، أو بسيوفهم التي مهما كانت درجة مضائها، فهي لا تصلح الآن لأداء مهمةٍ أكثر من الإستعانة بها في تمثيل أدوار البطولة في الأفلام التأريخيَّة، وليس إلا بالعلوم الإنسانيَّة الحديثة يستطيع الدعاة أن يؤسِّسوا لأنفسهم علوماً إسلاميَّةً جديدةً تصلح لأن تكون طرفاً فاعلاً في الصراع على المستويين الحضاريِّ والإيديولوجيّ.

المغالطة الرابعة: لا أعرف كيف لا يكون ما لدى المثقَّف الدينيِّ ضرورياً، والعشرات من المفكّرين الإسلاميين توجَّهوا بالخطاب إليه، ودعوه إلى أن يكونَ إيجابياً في مجال التأثُّر والتأثير في ثقافة الحوزة العلميَّة الشريفة، كالسيدين الصدرين، ومرتضى مطهري، والخميني، ومغنية، وآخرين لا يستوعب استقصاء أسمائهم هذا البحث؟. أم أنَّ المستشكل يعتبر وجهة نظره وحدها هي الممثلة للفكر الدينيِّ الحوزويِّ بصورةٍ رسميَّة، ولا يعبأ بوجهات النظر التي تقدَّم بها أمثال هؤلاء الأساطين في الحوزة، علماً أنَّ هؤلاء المفكرين الحوزويين الكبار هم الآن من يشكّلون بالنسبة لعموم الحوزات الدينيَّة في العالم مادَّة الإستطالة والإفتخار؟.

المغالطة الخامسة: إنَّ ما يدعو إلى الدهشة حقيقةً أنَّ هناك نزعةً سائدةً في الحوزة، هي عدم تقدير الرأي إن كان نابعاً من غير الحوزويّ، حتّى في الإختصاصات والعلوم المشتركة بين الحوزة والجامعات، فإذا كان الشخص مثلاً متخصِّصاً بالنحو أو المنطق أو الفلسفة أو غير ذلك من العلوم، فلا يكون لرأيه وزنٌ أو اعتبارٌ إلى جنب الرأي الذي يتقدَّم به حوزويٌّ إلى جنبه، وإن لم يكن هذا الطالب الحوزويُّ قد بذل عشر معشار ما بذله هذا الشخص الذي لا يعبأ برأيه.

حتّى إنَّ الشخص المتخصِّص في علمٍ معينٍ مضطرٌّ للسكوت مطلقاً في المجالس التي يوجد فيها الطلاب الحوزويون داخل المجتمع، متى ما دار الحديث عن مواضيع هي في الصلب من العلم الذي تخصَّص فيه، حفاظاً على ماء وجهه من أن يسفح بكلمةٍ تخرج منهم توبِّخه بسبب أنَّه اعتبر نفسه صاحب رأيٍ معهم في مسائل ذلك العلم موضوع الحوار.

المغالطة السادسة: إنَّ كثيراً من طلاب الحوزة المتقدِّمين في الدراسة، والذين يشار إليهم بسبب تفوُّقهم بالبنان، لا يشاركون هذا المستشكل رأيه، بل إنهم يتفقون مع وجهة نظرنا التي تقرِّر أنَّ هناك ظلماً ملحوظاً تحاط به هذه الطبقة من المثقَّفين، وأنه من النافع للفكر الإسلاميِّ داخل الحوزة وخارجها أن يوجد بين طبقاته وتخصُّصاته نوعاً من التكامل والإلتحام، بحيث تكون الحصيلة المعرفيَّة للإسلام ضخمةً ومتينةً أكثر في نهاية المطاف.

فكيف يحقُّ لهذا المستشكل أن يتحدَّث بطريقةٍ تنمُّ عن كون وجهة نظره هي المعبرة بشكلٍ رسميٍّ عن الإتجاه العامِّ لوجهات النظر المتنوِّعة في الحوزة، فالأحرى به أن يتحدَّث بصيغةٍ من يعتبر حديثه وجهة نظره الخاصَّة التي يقع في قبالها العديدُ من وجهات النظر الأخرى، مع أنها تنسب جميعاً إلى علماء وطلابٍ لا يشكُّ أحدٌ بورعهم

وتقواهم وعلمهم وحرصهم العامِّ الكبير على نقاء فكر الإسلام وقوَّتِه ورصانتِه.

أما الكلام في السبب الثالث من النقطة الرابعة فسيكون من المناسب لو عرضناه في مناحٍ متعدِّدة:

المنحى الأوَّل: كأنَّ الخلط والتشويش لا يحصلان إلا من خلال إعطاء الفرصة للمثقف الدينيِّ ليمارس وظيفته ودوره، في حين انَّهما حاصلانِ منذ الزمن القديم في الفكر الإسلاميِّ الموروث، بسبب المناقشات والمداخلات والمحاورات بين رجال الدِّين المتخصِّصين أنفسِهم، وما عليكَ إلا أن تقومَ بمطالعة الكتب الكلاميَّة والسجاليَّة في المجالات المختلفة حتّى تعرف صدقَ ما عنهُ نتحدَّث، فهل اتفق الفقهاءُ حول ضرورة علم الأصول أو عدم ضرورته من حيث مدى دخالته في عمليات الإستنباط، أم هل اتفق الفقهاءُ على المسالك والنظرات التأسيسيَّة التي على أساسها يكون الإختلاف في النتائج الفقهيَّة التي يتمُّ تقديمهما بوصفها فتاوى.

أم هل اتفق الفلاسفة المسلمون حول مسائلَ عديدةٍ كالبعث الجسمانيِّ والبعث الروحانيّ، وكمسألة الجبر والإختيار، وكمسألة القبح والحسن العقليين...إلخ.

أم أنَّ كلَّ هذه المسائل والموضوعات وغيرها هي في معرض الإختلاف النظريِّ بين الأطراف كما هو الصحيح؟. أفلا يحدِث هذا الإختلاف خلطاً وتشويشاً على صعيد الوعي الإسلاميّ، فإذا كان هذا غيرَ مخلٍّ من هذه الناحية، فليكن الحوار والنقاش بين الأفكار التي تتأسَّس على قواعدَ نظريَّةٍ مختلفةٍ غيرَ مخلٍّ كذلك.

المنحى الثاني: قد يتَّجه الزعم صوب التشكيك بهؤلاء المثقَّفين، كونهم اهتموا كثيراً بدراسة مطالب الفلسفة الغربيَّة الحديثة، مع أنَّ أساساتها الفكريَّة تتقاطع مع النظريَّة الإسلاميَّة، وإنَّ هذا صحيحٌ، إلا أنه ينبغي الإلتفات إلى قضايا مهمَّةٍ في هذا السياق:

القضيَّة الأولى: لا ملازمة بين الإطلاع على الثقافة الغربيَّة بفلسفاتها ونظرياتها المختلفة، واستيعابها بأعلى مستويات الفهم والإستيعاب، وبين كون الأشخاص الحائزين على هذه الصفة غير متصفين بالصفة الإسلاميَّة، أو غير منخرطين في معالجة الهموم والإشكاليّات في المجتمع من منطلقات الشريعة، بل الغالب هو العكس، إذ نجد أنَّ رعيلاً طويلاً من المفكّرين الدينيين مطَّلعون بدقَّةٍ على ذلك الفكر وتلك الثقافة، وما اطلاعهم واستيعابهم إلا بسبب كونهم يريدون أن تكون ردودهم وإجاباتهم الدفاعيَّة عن الإسلام بمستوى تحدِّيات العصر، وإلا فما الفائدة من أن تجيبَ على الإشكاليّات المعاصرة بإجاباتٍ مستهلكةٍ أو ميِّتة، أو لا تعكس روح الحضارة التي تلبَّس الإنسان في كلِّ العالم الإسلاميِّ وغيره بمظاهرها وسلوكياتها وقيمها وثقافتها وطرزها الحياتيَّة العامَّة؟.

القضيَّة الثانية: تأريخياً يمكن أن يقال: إنَّ غالبيَّة العلوم الإسلاميَّة من الفلسفة إلى المنطق إلى الأصول إلى الكثير من مسائل العلوم التي لها المدخليَّة العظمى في استنباط الأحكام الشرعيَّة اليوم، إنَّما أصبحت على هذا المستوى من التماميَّة والكمال بسبب الإنفتاح على العلوم الفلسفيَّة والمنطقيَّة في الثقافة اليونانيَّة القديمة، بعد أن تعرَّضت كتبها للترجمة، ولم يجد العلماء الأوائل حرجاً في تبنِّي الكثير من تفاصيلها وحيثياتها، وجعلها في طريق الخدمة العلميَّة لشريعة الله، فما بال بعض العلماء اليوم يتردَّدون كثيراً أمام المغامرة الضروريَّة لخوض تجربةٍ مشابهةٍ، باستيعاب معطيات العلوم الإنسانيَّة العصريَّة، وجعلها

تصبُّ في ذات المصبِّ الإسلاميِّ كما فعل الأوائل، خصوصاً بعد أن برهنت الأحداث والتجارب على الضرورة الحتميَّة لخوض هذه المغامرة على صعيد هذه التجربة، وبعد أن غامر فعلاً الكثيرون من علمائنا ومفكرينا الإسلاميين الكبار من المذهب الشيعيِّ وغيره، وآتت مغامرتهم في هذا الإتجاه ثمارها الطيبة، وأُكُلَها الناضج، بحيث أننا نعتبر كتبهم ونظرياتهم التي كانت حصيلة هذا الإختلاط بالثقافة المعاصرة مصدراً مهمّاً من مصادر الزهو والإفتخار.

القضيَّة الثالثة: إنَّ كثيراً من معطيات ومفردات التفكير الغربيِّ المعاصر، يُقدَّم من قبل المفكرين الغربيين الملاحدة وغيرهم باعتباره مبتنياً على قاعدة الإلحاد بالله، بينما يثبت التأمُّل والبحث عكس ذلك، فقد تكون نظراتٍ فلسفيَّةً محايدةً، لا تتأسَّس على قاعدةٍ نظريَّةٍ إيمانيَّةٍ أو غير إيمانيَّة، كلُّ ما في الأمر، هو أنَّ هؤلاء المفكّرين عرضوها في سياقاتٍ إلحاديَّةٍ فتوهَّم القارئ السطحيُّ أنها كذلك، وخذ مثالاً على هذا: نظريَّة النشوء والإرتقاء، وقانون الديالكتيك الماركسيّ، والكثير من النظرات الأخرى التي تخصُّ مباحثَ نظريَّة المعرفة، فالبحث والحفر المعرفيُّ الفلسفيُّ وحدهما يثبتان هذا، ويستخرجانه من بين طيات العبارات والشبكات العلائقيَّة والمفهوميَّة داخل النصوص الفلسفيَّة لهؤلاء، تماماً كما فعل السيد محمَّد الصدر ∏ في الكثير من المواضع داخل الموسوعة، خصوصاً في الكتاب الرابع الذي عنونه بـ [اليوم الموعود].

القضيَّة الرابعة: الحديث عن الخلط والتشويش في الثقافة الإسلاميَّة بسبب هذا الإمتزاج من الأمور المتوهَّمة قطعاً، ومع افتراض أنَّ له حقيقةً واقعيَّة، فإنَّ الخلط والتشويش حاصلان باحتمالٍ أكبر، مع الإغفال التامِّ لدراسة هذا الفكر الإلحاديِّ المغاير، فمن المعلوم أنَّ البلدان الإسلاميَّة تمثّل الجانب الأضعف تكنلوجياً واقتصادياً وسياسياً بسبب الهيمنة الإستعماريَّة عليها بالطرق المباشرة وغير المباشرة، وبسبب العوامل التأريخيَّة الأخرى التي لا نعتبر بحثنا هذا مخصَّصاً للإستفاضة فيها، وهي كما يعترف كلُّ أحدٍ داخل الحوزة العلميَّة وخارجها معرَّضةٌ باستمرار لمختلف صنوف وآليات الغزو الثقافيِّ والحضاريِّ، وأهمُّ آليات هذا الغزو هو الثقافة والفكر والفلسفة، إذ عن طريق هذه الوسائل يتمُّ تحويل القناعات بالتأكيد.

إذن، فالتشويش، بل الإجتثاث أحياناً، حاصلٌ بطريقة لا محيص عنها، إلا بأن نواجه هذا الغزو الذي يتحدَّث عنه الجميع بآلياتٍ وطرقٍ ووسائلَ من ذات الطراز، أي باستغلال ما لدى هذه الطبقة المهمَّة من المثقَّفين الدينيين لتكوين جبهةٍ معادلةٍ أمام الثقافات العصريَّة التي يراد استغلالها في طريق خدمة الإلحاد.

فتكون النتيجة: أنَّ ما تحدثوا عنه باعتباره عامل خلطٍ وتشويشٍ، ليس هو في الحقيقة إلا عامل رصانةٍ وانسجامٍ في الفضاءات المتعدِّدة للثقافة الإسلاميَّة.

القضيَّة الخامسة: لو قلنا مع القائلين بأنَّ المثقَّفين الدينيين – لأنَّهم غير منتظمين في الدراسات الحوزويَّة – سيكونون سبباً في حصول الخلط والتشويش في الفضاء الثقافيِّ الإسلاميّ داخل المجتمع، فإنَّ الخطر لن يزول بإقصائهم وتهميشهم في الساحة الثقافيَّة الإسلاميَّة، لأنَّهم في كلِّ الأحوال موجودون، وهم يتحدَّثون ويناقشون، ويقرأون ويكتبون، فيكون من الأوفق لملمة الشعث بتقريبهم ومنحهم الحقَّ في الوجود الحقيقيِّ الذي لا يمنُّ به

عليهم أحدٌ على مسرح الثقافة الدينيَّة الإسلاميَّة، بما يجيدونه من العلوم والإختصاصات ذات الوشائج القويَّة بالعلوم الحوزويَّة، لأننا بهذه الطريقة نضمن عملهم وتفكيرهم أن يكونَ في صالح الإسلام أكثر، ولأننا لو أهملناهم وهمَّشناهم وأقصيناهم لكان احتمال أن ينحرف تفكيرهم بسبب شعورهم بالغبن والظلم أكبر.

القضــيَّة السادســة: إنَّ الفكر الثقافيَّ والفلسفيَّ من الزاوية القرآنيَّة والإسلاميَّة الخالصة أكبر من أن تشكِّل هرطقات الملحدين الغربيين عليه خطراً، فما بالك لو تعلَّق الأمر بمُجرَّد الشكِّ الذي لا يستند إلى أساسٍ من الصحَّة في أن تكون الثقافة الغربيَّة في رؤوس هؤلاء المثقَّفين الدينيين مصدرَ قلقٍ بالنسبة لنقاء الثقافة الإسلاميَّة من الإنحرافات على أساس تلك الثقافة الغربيَّة.

لا شكَّ أنَّ مثل هذا الإعتقاد مضحكٌ أكثر مما هو مبكٍ بسبب احتوائه على عناصر المفارقة.

أمّا الردُّ على السبب الرابع من المبرِّر الرابع، فمن الأفضل حصره في عدَّةِ تنبيهات:

التنبيه الأوَّل: ليس كلُّ الكتب التي تحتوي على الإتجاهات المعاصرة في الفكر متجهة نحو الإلحاد، بل إنَّ جانباً طويلاً عريضاً من تلك الإتجاهات يؤسِّس لمساراتٍ في التفكير، ويهيِّء مناخاتٍ للإبداع، في طريق تعزيز الحالة الإيمانيَّة في العالم، إن لم يكن على قاعدة الإسلام بالتحديد، فعلى قاعدة المشترك التوحيديِّ بين الديانات الكتابيَّة الثلاث، وليس هذا مضرّاً بطبيعة الحال، فإنَّ هذه القاعدة المشتركة، أعني التوحيد، مما يقرُّ به الدين الإسلاميُّ الحنيف، بل إنَّ الإسلام كلَّه لا يعني الا مداليلَ ومضامينَ مفهوم [التوحيد].

قال الله تعالى في محكم الكتاب: [قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً...الآية] [١]. وهناك من الكتب المركزيَّة في هذا الإتجاه ما هو فوق مستوى الحصر، يعرفها المتابعون.

وإنَّ ما يدعو إلى الإعجاب في هذا الطراز من الكتب، أنها تصلح لتكوين فضاءٍ من الرؤية الواضحة في ذهن الباحث الإسلاميِّ المعاصر، فيعرف من خلالها الطريقة الصحيحة في الحوار مع الذهنيات والمستويات العقليَّة في زمننا هذا، الذي تحتدم فيه الأفكار وتصطرع وتتشابك وتختلف بدرجةٍ لا مثيل لها في الأزمان التي سلفت، حتّى في أشدِّ الأزمان والأعصار احتداماً بالأفكار والخلافات المذهبيَّة والدينيَّة والإيديولوجيَّة عموماً، وإنَّ هذه المعرفة والإحاطة من الضرورة بمكانٍ مهمٍّ، كما لا يخفى.

مضافاً إلى خصيصةٍ أخرى تتوفَّر في هذه الكتب والموسوعات والدوريات، وهي أنها تعرض من الإشكالات والشبهات، ومن الحجج والأدلَّة والبراهين التي تصلح أن تكون ردوداً عليها، وتفنيداً لها، ما لا سابقة لعلم الكلام القديم، ولا للفلسفات القديمة بها إلا من جهاتٍ بعيدة، وإذا ثبت أنها تتعرَّض لنفس العناوين الإشكاليَّة المعروفة قديماً، فإنَّ مناطات المعالجة الفكريَّة، ومساراتها وتفاصيلها المعقَّدة والمتشابكة في علائقَ هرمونيطيقيَّةٍ عجيبةٍ

---

[١] سورة آل عمران. الآية ٦٤.

تختلف جذرياً عن مثيلاتها في المنظومات الفلسفيَّة والكلاميَّة الموروثة، وهذا ما يجعل الإهتمام بهذا النوع من الكتب اهتماماً بالفكر الاسلاميِّ نفسه، من حيث أنها تؤدِّي إلى تعزيز ثقافة التصدِّي للإلحاد على أسسٍ ومرتكزاتٍ متينة، إذ هي تصلح مئة بالمئة للردِّ والتفنيد على صعيد الحوار والمناقشة مع الثقافة المعاصرة الجديدة للإلحاد.

التنبيه الثاني: إنَّ الجانب الأهمَّ من تلك الكتب ليس مخصَّصاً للبحث في القضايا العقائديَّة والدينيَّة، لا من الناحية الفلسفيَّة ولا من الناحية التأريخيَّة، بل هي تحتوي على تنظيراتٍ وكتاباتٍ ومعالجاتٍ فكريَّةٍ في جوانبَ أخرى، ككثيرٍ من كتب علم النفس، وعلم الإجتماع السياسيّ، وعلم السياسة، وعلم الإقتصاد السياسيّ، وعلم الباراسايكولوجيّ، وعلم التأريخ في اتجاهه الذي يتناول به تأريخ المجتمعات الأخرى غير الإسلاميَّة، والكتب العلميَّة المبسَّطة التي تؤلَّف عادةً لغير المختصِّين، وعلم الأنثروبولوجيا، وعلوم اللسانيات، ومناهج النقد الأدبيّ، والرواية، وأشعار الأمم الأخرى، وغير ذلك كثير.

فقلَّما يكون لأمثال هذه الكتب مردوداتٌ سلبيَّة على الفكر الإسلاميّ، حتّى بالنسبة للمتلقِّي غير القادر على الفرز بين الأفكار الدينيَّة الصحيحة وغيرها، فإنها تنحو في عرض مادَّتها منحىً محايداً لا علاقة له بصحَّة أو فساد العقائد الدينيَّة إلا نادراً.

التنبيه الثالث: إنه ليست هناك ضرورةٌ لإفتراض وجود ملازمةٍ من أيِّما نوع بين استقطاب المثقَّفين الدينيين واستثمار ثقافتهم وتحصيلهم المعرفيِّ والثقافيِّ العامِّ في الحقول المعرفيَّة المختلفة، وبين الترويج لتلك الكتب وقراءتها بين الناس غير القادرين على الفرز والتمييز، بل سيمثِّل وجود هؤلاء المثقَّفين فرصةً سانحةً لإيصال ما هو نافعٌ ومفيدٌ للجماهير الإسلاميَّة العريضة، والتنبيه على ما هو ضارٌّ لهم من الناحية الدينيَّة. فإنَّ هؤلاء بمعرفتهم المركَّزة بما يدور في أذهان الناس، وبإحاطتهم بالطرق الناجعة في مخالطة الناس وتفهيمهم، يكونون أقدر على الشروع الإيجابيِّ الصحيح بهذه المهمَّة، والإيفاء بمتطلَّباتها على أكمل وجهٍ وأحسنِه.

التنبيه الرابع: إنَّ إبعاد هؤلاء المثقَّفين لا يشكِّل ضمانةً لعدم انتشار هذه الكتب، فمن المعلوم أنَّ وسائل الإتصال المتطوِّرة كالإنترنت، والأقراص الليزريَّة التي تحتوي على آلاف الكتب، والمواقع الألكترونيَّة الفكريَّة ذات الإتجاهات المختلفة، مضافاً إلى القنوات الفضائيَّة العالميَّة بمختلف انتماءاتها، منتشرةٌ وموجودةٌ في كلِّ بيتٍ تقريباً، وإذا لم تكن متوفِّرةً في بعض البيوت، فلا أقلَّ من السهولة واليسر في إمكان أن توجد وتتوفَّر، فضلاً عن عمل الكثير من دساتير الدول الإسلاميَّة بمبدأ حريَّة التعبير وحريَّة الكتابة والنشر، مما يجعل الكتب المطبوعة نفسها، حتّى تلك التي تعتبر كتبَ ضلالٍ في الفقه التقليديّ متوفِّرةً بكمياتٍ هائلةٍ أمام أعين من يحرمونها في المناطق والبلدان المختلفة.

التنبيه الخامس: إنه مع أخذ هذه الظروف في نظر الإعتبار لا يعود من المجدي – عملياً في الأقلِّ – القولُ بأنَّ اقتناء هذه الكتب محرَّم، بل الأجدى أن ندعو إلى تكوين الحصانة الإيديولوجيَّة والفكريَّة في العقل الإسلاميّ، لكي يكون شجاعاً في الإطلاع على تلك الكتب من موقع القدرة على حوارها ومناقشتها، وفرز الصالح من الطالح منها، برؤيةٍ لا تغفل متطلَّبات الواقع الإسلاميِّ بعلاقته مع الآخر العالميّ، ولا تغفل إلى جانب هذا متطلَّبات العمل طبقاً لروح الشريعة وتعاليمها السمحاء، ولكي يكون هذا العقل مقداماً جداً

في الإدلاء بدلو المشاركة والمساهمة الفاعلة والحقيقيَّة من موقع المقتدر في وضع اللبنات الأساسيَّة للحضارة العالميَّة التي هي بحاجةٍ فعلاً إلى أن تتخلَّص من عوامل الرذيلة والفساد والجدب الأخلاقيِّ والروحيِّ والعقائديّ، فبهذه الطريقة فقط نكون قد اتخذنا الوسائل الصحيحة للمواجهة العقائديَّة الدينيَّة الشجاعة مع الآخر الذي لا نتمنى له بالتأكيد أن يظلَّ سادراً في الغيِّ والضلال، بل نحن مكلَّفون من موقع المسؤوليَّة الإسلاميَّة إلى أن نكون فاعلين وجادِّين في مساعدته على أن يكونَ مهتدياً وراشداً.

التنبيه السادس: إنه حتّى مع الإلتزام بالفتاوى التقليديَّة في تحريم اقتناء كتب الضلال كما تعبِّر الرسائل العمليَّة، التي تحتوي على فتاوى العلماء المجتهدين – نصر الله بعلومهم الإسلام – فإنَّ تحريمها متجهٌ إلى من لا يحسن الإستفادة منها، أما من يحسن استثمارها، ويجيد استغلالها بالطرق الصحيحة المثلى، فليسوا مشمولين بهذا التحريم، بل ربما يكون الدليل ناهضاً على ضدِّه، لأنَّ طريق النصرة الفكريَّة للعقيدة الإسلاميَّة منحصرٌ في اطلاع هؤلاء الأكفاء عليها، كمقدِّمةٍ لا بدَّ منها للردِّ أو التفنيد، أوكمقدِّمةٍ لأغناء العقول الإسلاميَّة بمنجزات الحضارة الإنسانيَّة بالثمرات المعرفيَّة التي لا تتقاطع مع الإسلام. ولا يخفى أنَّ أغلبيَّة هؤلاء المثقَّفين الدينيين هم من هذه الفئة، وعلى هذه الشاكلة.

التنبيه السابع: إنَّ سيرة بعض العلماء الأعلام، خاصَّةً من ذوي الإهتمامات الفلسفيَّة منهم وأصحاب المدارس والنظريات، مستمرَّةٌ في الشهادة لهم بأنهم كانوا وما زالوا يتابعون الإصدارات والمنشورات والكتب التي تحتوي على هذه المضامين لتلك الغاية التي تحدَّثنا عنها آنفاً بالتأكيد، كما أنَّ سيرتهم قائمةٌ على حثِّ طلبتهم الواصلين والمبتدئين بلا فرق، على الإقتداء بهم في هذا المسعى.

فإذا كان تصرُّفهم صحيحاً من الناحية الشرعيَّة، وهو كذلك حتماً، دلَّ هذا على أنَّ من اقتدى بهم فما ظلم، بل هو ممدوحٌ محمودٌ بفعله هذا، وسعيه الحثيث إلى الإستزادة والتضلُّع في هذا المضمار.

التنبيه الثامن: ورد في القرآن الكريم الكثيرُ من الآيات التي تحثُّ بدلالاتها الموجودة في التفاسير المشهورة في الجانبين: الشيعيِّ والسنيّ، على هذا المضمون. مثل قوله تعالى: [فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ] إذ تكون دلالتها بناءً على إحدى التوجيهات المعروضة للآية: اسألوا أهل التوراة وأهل الإنجيل العلماء منهم، المشهورين بأنهم لا يكتمون مضامينهما، ولا يزوِّرون الحقائق فيهما، ليشهدوا لكم بما جاء في تلك الكتب من الآيات الدالَّة على صدق نبوَّة محمَّد).

كما انَّ عدداً كبيراً من الآيات القرآنيَّة تأمرنا بالعودة في بعض الأسئلة والإستفهامات إلى أهل التوراة والإنجيل، مع أنهما تعرَّضا للتحريف في الكثير من الجوانب خلال الفترة الطويلة التي سبقت نزول القرآن.

كما انَّ كثيراً من الروايات عن أهل بيت العصمة % تدلُّ بدلالاتها المطابقيَّة والتضمنيَّة والإلتزاميَّة على حثِّ طلاب العلم للإستزادة من هذه الثقافة التي تعتبر ضروريَّة في طالب العلم، حتّى انَّ أخفاها واضحٌ وصريحٌ في الدلالة على هذا المضمون، مثل قوله Δ في صفة العالم [ولا تهجم عليه اللوابس].

فمـن الواضـح أنَّ اللـوابس تشـمل فـي مـا تشـتمل عليـه، الشـبهات والأسـئلة والإستفهامات التـي تعبِّر عـن مضـامينَ فكريَّـةٍ وثقافيَّـةٍ يعتبرها العـالم عـادةً ممـا هـو غيـر ضـروريٍّ، إمّـا لعـدم صـلته باختصاصـه كعـالمٍ بالإسـلام، وإمـا لمنافاتهـا لمـا هـو ثابـتٌ وضروريٌّ وأساسيٌّ من تعاليم هذا الدين.

المبرِّر الخامس: إنَّ ثقافة هؤلاء في ما يخصُّ العلوم الإسلاميَّة التقاطيَّة، وهي ليست محكمـة مـن الناحيـة المنهجيَّـة، نتيجـة عـدم الإنتظـام فـي الدراسـة الحوزويَّـة المتخصِّصـة، ولاعتقادهم بوجاهة الإستغناء عن الأساتذة المعمَّمين في الحوزة، فهم يقرأون كتاباً في هذا الموضوع، وكتاباً آخر في الموضـوع الثـاني، وثالثـاً في الموضـوع الثـالث، وهكذا. دون أن يستوفوا الإطلاعَ على أهمِّ المصـادر فـي المطالـب التـي منهـا ومن مسـائلها تتـألّف مواضـيع تلك العلوم.

لـذلك، لا يحسُّ المستمع إلـى محـاوراتهم بالدِّقَّـة المطلوبـة خـلال البحـث السـريع والمتعجِّـل فـي تلـك الموضـوعات، فمـا أسـرع مـا تهجـم علـيهم اللـوابس بمُجـرَّد أن يكـونَ معظمهم في مواجهة محاورٍ مدقِّقٍ قليلاً في البحث والقراءة، وينهزمون في النقاش.

وستكون الإجابة على هذا الإشكال ضمن عدَّةِ إشارات:

الإشارة الأولى: نحن لا نسلم مع صاحب الإشكال بكون هذه الثقافة التي يسعى إلى تحصيلها المثقَّفون الدينيون التقاطيَّة، فإذا كان المقصود من الوصف هو أنَّ الثقافة لا تكون مركَّزةً، ولا متمحورةً حول مواضيعَ وقضـايا العلم المعيِّن، بحيث تكون مستوعبةً لكافَّة الوجوه والجهات التـي تعتبر ذاتَ صـلةٍ بـالعلم، كمـا هو المتبـادر فـي الأوسـاط الثقافيَّة من إطلاق هذا الوصف، فهو يشير إلى السطحيَّة وعدم التبحُّر في التحصيل العلميِّ داخل الحقل المعرفيِّ الذي يعتبر الشخص نفسه مؤهَّلاً للخوض فيه بالمعنى الإجماليّ.

فنحن محـاطون بالمئـات مـن عنـاوين الكتـب والـدوريات التـي قـام بتأليفهـا مثقَّفـون دينيون في مختلف الإختصاصات الإسلاميَّة، حتّى أصبحت تلك الكتـب والـدوريات مصـادرَ معتمدةً في الدراسات العليا، سواءٌ داخل الجامعـات الأكاديميَّة أم فـي الحـوزة نفسـها، أو أنهـا شكّلت نقاطاً مهمَّةً فـي الأوسـاط الثقافيَّـة والفكريَّـة العامَّـة فـي الأقلّ. ولـيس هنـاك مـن مطَّلـعٍ خبيرٍ فـي الشـأن الفكريِّ والثقـافيِّ يمكن أن يعتقد أنَّ أناسـاً سطحيين التقـاطيين فـي تحصـيل المعرفة قادرون على إنجاز ذلك، بـل من البديهيِّ أن يكونَ من يقدم علـى مغـامرة التـأليف والكتابة ويصيب نجاحاً في هذا المضمار، أن يكونَ على جانبٍ مهمٍّ من الذكاء أو العبقريَّة.

الإشارة الثانية: يمكن الحديث عن اعتقاد المثقَّفين الـدينيين بوجاهـة الإستغناء عن الأساتذة المعمَّمين في الحوزة بوجوه:

الوجـه الأوَّل: إنَّ هذا الإعتقـاد لـيس شـاملاً لكلِّ المثقَّفين الـدينيين علـى الإطـلاق، فكثيرٌ من هؤلاء لهم طرقهم وأساليبهم في الإحتكاك بهؤلاء الإساتذة، بحيث إنهم يخوضـون معهم الحوارات المعمَّقة على مستوى عالٍ، بل إنَّ لديهم أساليبهم في إجراء المباحثات حـول الكثير من الموضوعات التخصصيَّة في الدراسـة الحوزويَّـة، ولـيس شرطاً فـي التحصـيل أن يكونَ الشخص ملتزماً بالحضور الأكاديميِّ داخل الأروقة الحوزويَّة ليكون مؤهلاً.

الوجه الثاني: إنَّ مقصود أكثر المثقَّفين من إمكانيَّة الإستغناء عن هؤلاء الأساتذة ليس الإستغناء على نحو إهمال الفكر والمناهج والإبداعات الفلسفيَّة والفقهيَّة وغيرها، الموجودة في كتبهم ومنشوراتهم، أو عدم متابعة آرائهم ووجهات نظرهم حول المواضيع العلميَّة المختلفة مما هو متوفِّرٌ في رؤوس طلابهم ومريديهم، وإنَّما قصدوا من إمكانيَّة الإستغناء هو الإستغناء عن التلقِّي المباشر من الأستاذ الحوزويّ، بحيث يشكِّل الإطلاع على كتبه واستيعاب مطالبه العلميَّة بكلِّ الوسائل المناطَ في هذه التلمذة، خاصَّةً في زماننا هذا، إذ أصبحت الكتب ميسورةً، والوسائل التي بها تتحقَّق هذه الغاية متعدِّدةً ومتنوِّعةً بفضل الإتساع في الحضارة الألكترونيَّة، والتطوُّر الهائل في مجالات النشر الألكترونيِّ ووسائل الإتصال.

الوجه الثالث: لا يعني الكلام عن إمكانيَّة الإستغناء، أنَّ الإعتماد على الذات في قراءة الكتب وهضمها، والإحتكاك غير المنتظم بالشخصيات الفكريَّة في الحوزة، هو الأفضل مطلقاً من الإنتظام في الدراسة، والحضور المنهجيّ المبرمج للتلمذة على أيدي هؤلاء، فلا ملازمة بين الأمرين، كما هو واضح.

فكلُّ ما يدلُّ عليه الكلام الأوَّل هو أنَّ أمر التحصيل المعرفيِّ اعتماداً على الحالة في الكلام الثاني، في ظرف أنَّ الإنتظام في الدراسة الحوزويَّة لم يتهيَّأ، ممكنٌ، ولا ضرورة للإعتقاد بأنَّ حصوله أمرٌ مستحيل.

الوجه الرابع: إنَّ كثيراً من المبدعين، والأساتذة المجتهدين في التأريخ القديم والتأريخ الحديث، اتخذوا عملياً هذا المسلك في تحصيل الكثير من الخبرات المتشعِّبة في مختلف العلوم التي وسعت من مجالات عبقريتهم الإجتهاديَّة، وحتّى الذين ذكر الآخرون أنهم تتلمذوا فيها على الأساتذة، تشير الوقائع والتدقيق في حالاتهم أثناء التحصيل، إلى أنهم لم يحضروا عند أساتذتهم إلا ردحاً قليلاً من الزمان، بحيث يكون من الحماقة تصوُّرُ أنهم أصبحوا على هذه الدرجة العظيمة من سموِّ العبقريَّة بسبب هذه التلمذةِ قصيرةِ الأمد.

الوجه الخامس: إنَّ الإنتظام في الدراسة الحوزويَّة من أجل تأهيل الشخص ليكون واحداً من العلماء، ليس سبيلاً حصرياً لبلوغ تلك المنزلة، بل غاية ما يمكن أن يقال: إنه السبيل الأوفق والأقصر والأكثر ضمانةً ومعقوليَّة، دون أن يعني هذا الكلام أنَّ السبل الأخرى منتفيةٌ، أو أنها فاقدةٌ للمشروعيَّة الدينيَّة أو العلميَّة، فليس في هذا السبيل من الدراسة في الحوزة حقيقةٌ شرعيَّةٌ لو صحَّ التعبير، بل غاية ما تدلُّ عليه هو ما ذكرناه، مضافاً إلى أنه السبيل الذي ترسَّخ بفعل تقرير أكثر العلماء الصالحين والخبراء في العلوم الدينيَّة بأنه الأفضل في تحقيق النتائج المرجوَّة من الدراسة العلميَّة الدينيَّة.

الوجه السادس: إنَّ كلامهم حول إمكانيَّة الإستغناء، كما إنه ليس بالمعنى المتبادر إلى ذهن المستشكل، فإنه ممكنٌ في نفسه، فلقد أصبح الكثير من الفقهاء شعراءَ كباراً أو فلاسفة مثلاً، دون أن يتخرَّجوا من الكلّيات الأدبيَّة أو الفلسفيَّة، ولم يُشكل عليهم الفلاسفة ولا الأدباء بالحجَّة التي تقدَّمت، فلماذا إذن لا يكون الأمر مقبولاً عندما يكون الحديث عن حصول الإمكان في الجهة المقابلة؟. فإذا احتجَّ أحدٌ بأنَّ الدراسات الحوزويَّة صعبةٌ او أنها

عسيرة الفهم، فنحن نجيب على ذلك من جهتين:

الجهة الأولى: إنَّ الدراسات الحوزويَّة ليست أصعبَ ولا أعسرَ من الإلمام التخصُّصيِّ بالفلسفة أو علوم الأدب أو الإجتماع أو أيِّ علمٍ إنسانيٍّ آخر، فلكلٍّ من تلك العلوم مناهجُها ومطالبُها العسيرةُ جداً على غير الجادِّ في التحصيل، كما هو معروفٌ لكلِّ مطَّلع.

الجهة الثانية: المعروف أنَّ العلوم الحوزويَّة كلَّها إنما هي علومٌ نظريَّة، فلا تحتاج إلى المختبرات أو إلى إقامة الحيثيات التجريبيَّة، أو إلى غيرها من الأمور المطلوبة في العلوم التطبيقيَّة مثل الفيزياء أو الكيمياء أو الطبّ، إذ من الواضح أنَّ تحصيل الكفاءة العالية في مجالات العلوم التطبيقيَّة يحتاج إلى كلِّ هذه الأمور والحيثيات، فيكون من المُحال تقريباً على غير الملتحق بالجامعات المتخصِّصة فيها تحصيل تلك الكفاءة، لكنَّ الأمر على العكس من ذلك تماماً في العلوم النظريَّة أو الإنسانيَّة، فهي تعتمد على ما يبذله الشخصُ من الجهد في القراءة والتمرين في الكتابة والبحث.

لهذا، يبرز عادةً من القطاعات الإجتماعيَّة التي هي خارج دائرة تلك الجامعات التي تخصِّص نفسها لتعليم تلك العلوم أناسٌ عباقرة، يكونون أكثر ألمعيَّةً من الحاملين للشهادات العالية في تلك الإختصاصات.

الإشارة الثالثة: إنَّ بعض هؤلاء المثقَّفين إذ تكون ثقافته متصفةً بوجود الفجوات والفراغات الكثيرة في ثناياها، وإذ تكون نقاشات بعضهم ضعيفةً، وغيرَ مستوفيةٍ لعناصر القوَّة والإعتبار، فإنها ليست مخلَّة في مشروعيَّة المطالبة بأن يسند إليهم الدور الذي يستحقونه، لعدَّة اعتبارات:

الإعتبار الأوَّل: إنه ليس كلُّ المثقَّفين الدينين على هذه الشاكلة، من جهة السطحيَّة وامتياز ثقافتهم بالإلتقاطيَّة، بل إنَّ وجود من تمتاز ثقافتهم بوجود نقاط الضعف والخلل، هم إما النسبة العاديَّة التي توجد حتّى في أوساط الطلاب الحوزويين، وإما هم في مراحلَ عمريَّةٍ تشير إلى أنهم ما زالوا يعيشون أدوار التحصيل، وأنهم في منازلَ متفاوتةٍ من ناحية درجات الوصول إلى الحالة المتينة المطلوبة في المستوى المعرفيِّ العامِّ للمثقَّف الدينيّ.

الإعتبار الثاني: إنه حتّى لو صحَّ هذا الكلام بالنسبة إلى نسبةٍ كبيرةٍ من البالغين درجاتٍ عاليةً من التحصيل، فإنَّ هذا لا يبرِّر اطراحهم وإهمالهم، أو التشكيك في القيمة المعرفيَّة لثقافاتهم، لوضوح أنَّ كثيراً من البالغين هذه الدرجات العالية في الحوزات الدينيَّة يمتازون بهذه الصفة كذلك، فإذا قيل إنَّ من بين هؤلاء الحوزويين الكثير من عمالقة الفكر أجبنا بأنَّ هذا أيضاً متوفِّرٌ في المسارح التي يوجد فيها المثقَّفون الدينيون.

الإعتبار الثالث: كما انَّ هناك أخلاقاً دينيَّةً عامّةً تمنع المفكِّر الحوزويَّ من الخوض في السجالات العقيمة غير المنتجة لأسبابٍ عديدة، منها مثلاً النهيُ الشرعيُّ عن الدخول في الجدل والمراء والتباغض والتشاحن بسبب توخِّي الغلبة في الحوار أو النقاشات العابرة والجادَّة، كذلك يجد المثقَّف الدينيُّ نفسه راغباً في اتِّباع تلك التعاليم والوصايا الدينيَّة ذاتها، فلماذا لو أعرض الحوزويُّ عن المراء والجدل الفارغ يقال عنه إنه ترفَّع عن أن يكونَ طرفاً غالباً في تلك النقاشات التي لا يُراد منها سوى إثبات التفوُّق، وكيد الخصم،

والظفر بالمكاسب الماديَّة والمعنويَّة من خلال التفات الناس إلى مهارته في السجال والمراء الثقافيِّ والفكريِّ، وهذا الأمر موجودٌ ومنتشرٌ بأقوى الدرجات في الكثير من الحلقات الحواريَّة والنقاشيَّة، بينما لا يقال الشيء نفسه عن المثقَّف الدينيِّ لو اتخذ المسلك نفسه في بعض المواقف، فلا يقال عنه سوى أنه انسحب أو صمت عجزاً عن توفير الحجَّة، وفقداناً للدليل.

الإعتبار الرابع: إنَّ ما يكشف عن الكفاءة الثقافيَّة للمثقَّف في زمننا هذا هو الكتابة غالباً، وليس هو السجالات اللفظيَّة، أو الحوارات الكلاميَّة، والإعتياد على الإنسياق مع هذه الحالة لدى المثقَّف الدينيِّ أكثر من الأساتذة الحوزويين الذين يختلطون بأقرانهم وأشباههم كثيراً فيتشجَّعون على خوض الحوارات اللفظيَّة والكلاميَّة بشكلٍ دائم، مضافاً إلى أنهم متمسِّكون أكثر بالطريقة المعهودة منذ الأعصار السابقة لإثبات الأجدريَّة والأعلميَّة والأفضليَّة من خلال النقاش اللفظيِّ المستمرّ، فبسبب هذا وغيره، صار المثقَّف لا يستطيع أن يظهر موارد عبقريته إلا عبر منتجاتٍ فكريَّةٍ مكتوبة، وكما أشرنا، فإنَّ اندراجه في هذا الطقس كثيراً ما جعله بعيداً عن إجادة الطرق المعروفة الموروثة لإحراز الإنتصارات الفكريَّة من خلال السجالات اللفظيَّة والكلاميَّة.

الإعتبار الخامس: الكلام في هذا الإعتبار متصلٌ بالكلام في الإعتبار السابق، فالمثقَّفون الدينيون في الغالب، يجدون أنفسهم مضطرين للوجود في الزاوية الضيِّقة، فلو تكلَّموا أمام المجتمع في القضايا الدينيَّة وبَّخهم البسطاء من الناس بزعم أنهم لا يمتلكون الصلاحيَّة الشرعيَّة لخوض غمار الحوار في تلك القضايا الدينيَّة، هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى، فإنهم حين يكونون جنباً إلى جنبٍ مع الطلاب الحوزويين المعمَّمين في المجلس الحواريِّ الواحد، فإنَّ هؤلاء يعيشون المقدار نفسه من الضغوطات، فغالباً ما يضطرون إلى السكوت أو الكلام القليل، بينما يكون الفضاء مفتوحاً بلا حدودٍ أمام طالب العلم الحوزويّ، ليتكلَّم بما يشاء، ويستغرق الوقت في الحديث كما يقرِّر له مزاجه أن يريد.

وحتّى المساحة الضيِّقة المسموح بها للمثقَّف الدينيِّ أن يأخذ دوره في النقاش من خلالها، فإنها ليست بلا شروطٍ في الغالب، إذ إنه مضطرٌّ للتسليم حتّى للحجَّة الضعيفة، وحتّى في حالة أنه يمتلك من الحجج والأدلَّة ما يستطيع أن ينتصر به لرأيه، أو يرجِّح به رأياً على آخر، فإنه يختار الصمت أو الكلام بلطفٍ مبالغٍ فيه للإيحاء بأنه مسلِّمٌ كلياً بالحجج والأدلَّة التي يتفضَّل بها طلاب العلم الحوزويون، مهما كان حظُّها من الحقِّ أو الصواب، بصورةٍ مسبقةٍ،كحقٍّ معترفٍ به نهائياً في أن يكونَ الرأي الصائب من نصيب المعمَّم بلا نقاش.

وفي ظلِّ أجواءٍ تحفُّ بالحوار كهذه، يكون من قبيل النتيجة الحتميَّة أن يبدو موقف المثقَّف الدينيِّ ضعيفاً في أيِّ حوار.

الإعتبار السادس: لو فرضنا أنَّ المثقَّف الدينيَّ ليس له وجودٌ في الزمن الحاضر، وأنَّ من يوجد منهم الآن هم من ذلك الطراز غير الكفوء، فهذا غير مؤثِّرٍ في النتيجة أيضاً، بل كلُّ ما يؤثِّر فيه، هو أنه من الواجب علينا أن نوفِّر من الظروف والإمكانيّات ما يساعد

على وجود هذه الطبقة من المثقَّفين، وأنه من الواجب إفراغ الوسع كذلك، في أن تكون هذه الطبقة على درجةٍ عاليةٍ من الكفاءة العلميَّة.

فلم يعد من الكمالات، بل هو من الضروريّات، طبقاً لتحدِّيات الإسلام في هذا العصر، وجود هذه الطبقة، ولا يمكن الإطمئنان على سلامة الأفكار العقائديَّة وتعزيز منظوماتها بالإعتماد المطلق الكلّي على الحوزويين فقط، وهذا واضحٌ من خلال الكثير من المؤشِّرات الحضاريَّة والثقافيَّة في السياقات الراهنة.

المبرِّر السادس: نعم، بإمكان المثقَّف أن يكونَ نافعاً في الكثير من المجالات التي تتشعَّب فيها المعارف الدينيَّة، إلا أنه – بما إنه غير متخرِّج من الحوزة العلميَّة – يجب أن يكونَ نافعاً تحت الإشراف المباشر من طلبة الحوزة وفضلائها، ومن بابٍ أولى طبعاً، بإشرافٍ مباشرٍ من الطبقات الأعلى في الحوزة، خصوصاً من بلغ منهم مرتبة الإجتهاد، فمن الواضح أنَّ الأمور الإعتقاديَّة هي بمكانٍ من الأهميَّة بحيث لا يمكن إيكالها إلى غير هذه الطبقات، على نحو الإستقلال.

إنَّ ظاهر هذا الكلام حقٌّ بلا شكٍّ، إلا أنَّ وضعه موضع التطبيق بدون التركيز على بعض الحيثيات والتفاصيل مما يحفُّ بهذا الموضوع يجعل القضيَّة غامضةً وملتبسةً، ولن نحصد من النتائج أفضل مما هو موجودٌ حالياً.

فإنَّ إعطاء حقِّ الرقابة للمندرجين في الدراسات الحوزويَّة بشكلٍ مطلق، لا يمكن أن ينسجم في أيِّ حالٍ من الأحوال مع التوجُّهات العامَّة التي تحكم أمزجة الناس في الحضارة المعاصرة، ناهيك عن المثقَّف الدينيّ، الذي هو من أوَّل صفاته أن يكونَ حساساً تجاه ما يهدِّد حريته الفكريَّة بالإستلاب، مهما كان مصدر هذا الإستلاب، ومع ذلك، فإنه من الممكن ذكر بعض التفاصيل التي تتعلَّق بهذا الموضوع، لكي تكون الرؤية أرحبَ وأوسعَ وأشمل:

التفصيل الأوَّل: إنه لا حاجة مطلقاً إلى مثل هذه الرقابة، إن كانت بدوافعَ دينيَّةٍ محضةٍ، وليست بدوافع أخرى لا تمتُّ إلى هذا المعنى بصلة، لأنَّ القضيَّة منحصرةٌ في كون هذه الطبقة قد أفرغت حياتها كلياً من كلِّ المطامح الأخرى إلا العلم، حتّى انَّ أغلبهم لم يؤسِّس بيتاً أو عائلةً بسبب سيطرة الهموم الثقافيَّة والفكريَّة على مجمل تفاصيل وشؤون حياته، وهي بسبب هذا التمحُّض للعلم والمعرفة الدينيَّة تستحقُّ الإهتمام، كما تستحقُّ أن تمنح من الثقة ما تمنحه الحوزة الشريفة لطالب العلم الحوزويِّ من الثقة ودرجات المسؤوليَّة، وإلا فأيُّ امتيازٍ لطالبٍ مبتدئٍ في مرحلة المقدِّمات، دون أن يكونَ مبدعاً في أيِّ مجالٍ معرفيٍّ، على مفكِّرٍ دينيٍّ قرأ واستوعب المئات من الكتب؟. وهل تصلح تلك الحجج المستندة إلى عدم اندراجه في السياقات الحوزويَّة لأن تكون أسباباً واقعيَّةً لإهماله وإقصائه من أن يأخذ حقَّه في ممارسة دوره المعرفيِّ داخل المجتمع؟.

وهل إننا لكي نمنحه حقاً طبيعياً هو له، نحتاج إلى أن نكبِّله بأغلال الرقابة كأنه آتٍ إلينا من المجتمعات الكافرة جاسوساً، أو كأنه ما زال في المراحل الأولى من معرفة النطق بالكلام، في حين يمنح هذا الحقُّ لطالبٍ في مرحلةِ دراسةِ الأجروميَّة، بل نسير أبعد، فنعطي طالباً في هذه المرحلة البدائيَّة حقَّ الإشراف على المفكِّرين والمبدعين الكبار؟.

التفصيل الثاني: إنَّ هؤلاء المثقَّفين الدينيين ليسوا منفصلين عن المراجع أعلى الله

مقامهم، وليسوا بعيدين عن توجيهاتهم العامَّة، وسماع آرائهم في مختلف القضايا، إلا أنه لا المراجع الكرام، ولا القواعد الفقهيَّة، ولا المشكلة في المقام، مما يستدعي إجراءً كهذا، فهناك أكثر من عنوانٍ فقهيٍّ كما هو بيِّنٌ يمكن أن تندرج فيه حقوقهم في أن يمارسوا التفكير والكتابة والدعوة إلى دين الله دون اقتضاء الرجوع إلى شيءٍ من هذه المرجعيات المحترمة، وهل إنَّك لكي ترى منكراً إذ تكون قادراً على تشخيصه، وتغييره، ومعرفة كافَّة التفاصيل المتعلِّقة به، وهل لكي تأمر بمعروفٍ بالوسائل المتاحة التي تجيدها من المعرفة والثقافة والفكر وغيرها ينبغي عليك أن تعود على نحو الوجوب إلى شيءٍ من هذه المرجعيات المحترمة؟. طبعا لا، فلماذا إذا ما تعلَّق الأمر بالطبقة الراشدة والعالمة في المجتمع قلنا- بلا دليلٍ طبعاً-: إنه يجب الرجوع، وإنَّ عملهم خطرٌ على الاسلام، وإنهم لا يصلحون لأن يأخذوا دورهم كاملاً إلا تحت الرقابة المشدَّدة من الحوزة أو غيرها. بالنسبة لي لا أرى موجباً لكلِّ هذا، كما لا أرى من يزعمه محقاً.

التفصيل الثالث: إنه لا معنى للحديث بهذا الإتجاه، بعد أن امتلأ الإنترنت، وبعد أن أصبح الفضاء الحرُّ متاحاً أمام مختلف الإتجاهات الفكريَّة التي يعجبها أن تجرح أو أن تفتك نهائياً بالفكر الدينيِّ وبالدين من الأساس، سواءٌ في منطقتنا الإسلاميَّة أو المناطق الأخرى في العالم. فإنَّ الأمر دائرٌ بين أمورٍ تتعلَّق بهذه القضيَّة، والعقلُ قاضٍ بترجيح الأمر الذي تأتي من قبله المنفعة للإسلام، ودفع الأمور التي من قِبَلِها الضررُ له، أو التضحية ببعض أو مجمل القدرات الضروريَّة لصيانته والدفاع عنه، وهنا يجب تسليط الضوء على أمور:

الأمر الأوَّل: إنَّ الفضاءات الحرَّة غير المنضبطة أمام الكتاب والمفكِّرين أصبحت واقعاً لا يماري فيه إلا جاهلٌ بعصره وما يدور فيه من الشؤون والقضايا والأحداث والوقائع الفكريَّة والإيديولوجيَّة وغيرها، وإذا لم تمنح هذه الطبقة هذا الفضاء الحرَّ للتفكير، وتمنح الثقة فيما تكتبه أو تفكر فيه، فإننا سنكون سبباً مباشراً من حيث نشعر ولا نشعر بتقليص عدد الكتاب الذين ينحازون وينتصرون للإسلام، وزيادة عدد الكتاب والمثقَّفين الذين ستتملَّكهم العقد النفسيَّة نتيجة هذه الأوضاع التي نتمسَّك بها، من عدم الثقة بهم، وعدم منحهم المكانة اللائقة بتفكيرهم وثقافاتهم في فضائنا الدينيِّ الإسلاميّ، وآنذاك، بدلاً من أن نوقِّر ونكثِّر من عوامل قوَّة الإسلام، سنكون بلا وعيٍ منا سبباً مباشراً ورئيسياً في زيادة عوامل الضعف، على ما هو موجودٌ من عوامل الضعف الكثيرة والخطيرة في جسدنا الإسلاميِّ الذي تتهاوشه وتتناوشه مختلف الجبهات الفكريَّة وغيرها بالنصال القاتلة المسمومة.

الأمر الثاني: إن لم تحصل هذه الطبقة على حقِّها في الوجود الفكريِّ والثقافيِّ والمعنويِّ بما يؤدِّي إلى خدمة المجتمع من مواقع الكفاءة والقدرة والثقة والإخلاص، فإنها ستحمل في نفسها المزيد من النقد للأوضاع في الفضاءات الإسلاميَّة، دون أن يفصل بين الإسلام وبين الأوضاع التي تعاملهم بقسوةٍ وإقصاء، إلا العدد القليل منهم، وفي هذا ما فيه من مضاعفة المسافة الفاصلة بين المجتمع، خصوصاً بين الطبقات الواعية المثقَّفة فيه، وبين الحوزات التي يكنُّ لها هؤلاء في أعماق شعورهم الكثير من الإحترام والتوقير، باعتبارها علامةً رئيسيَّةً بارزةً على سموِّ وعبقريَّة العلم الإسلاميّ.

الأمــر الثالــث: إنَّ الإتجاهات الأخرى، مع حرصها الأكيد على نقائها من المنحرفين عنها، والزائغين عن صراطها، والمتسلّلين بقناعاتٍ مضادَّةٍ إليها، لا تحجر على من يعلن انتماءه إلى مذاهبها الفكريَّة مثل هذا الأمر، بل إنها تثق بهم، وتزيل عن طريق إبداعهم كلَّ العقبات، وتوفّر لهم كافّة التسهيلات، وتسند إليهم أخطر المسؤوليات، فما بالنا نحن فقط نسلك مع هذه الطبقة من المثقّفين الحريصين على الإسلام مثل هذا السلوك من الإهمال، وعدم الإهتمام والرعاية على مختلف الأصعدة، وفي كافّة المستويات؟.

الأمر الرابــع: إنَّ كثيراً من طلاب الحوزة، يشعرون بالحاجة للتلمذة على أيدي هؤلاء في مختلف الحقول، إلا أنهم، بسبب هذه النظرة السائدة، يتحرَّجون من الإقدام على مثل هذه الخطوة، فلعلّها تكون جارحةً بعدالتهم في نظر الكثيرين من زملائهم، لذلك تراهم يعترفون بما كتبنا من أجله هذه الدراسة من القضايا والإشكاليّات، ولكنَّ اعترافهم لا يعدو منطقة الضمير الدينيِّ لديهم، ولا يتجاوز في أحسن التقادير الدوائر الخاصَّة التي تجمعهم بهؤلاء المثقّفين.

الأمر الخامس: إنَّ هؤلاء المثقّفين، بسبب الإهمال المذكور الذي لا ينكر في حقّهم، لم يعودوا متحمِّسين للتعاطف مع الكثير من القضايا، ولا ينبغي أن ندسَّ رؤوسنا في التراب مثل النعام، فنتّهم ضمائرهم وسرائرهم، ونحيل ذلك بقناعاتٍ مخادعةٍ إلى ضعف الوازع الدينيِّ لديهم، فهم عندما يشتدُّ أوار الفكر والدفاع عن الإسلام تجد حميتهم الدينيَّة قد بلغت أعلى درجات سخونتها وغليانها في سبيل تفنيد الشبهات، وتوفير الردود المنطقيَّة ضدَّ المغرضين.

المــبرِّر الســابع: لو تمَّ إضفاء الشرعيَّة على الممارسة المعرفيَّة الدينيَّة خارج الحوزة، فإنَّ المجتمع سيعتاد على هذا النمط من المثقّفين، وتكون معاملته لهم وتلقيه منهم، ومعاملته وتلقيه من علماء وفضلاء الحوزة على درجةٍ سواء، وفي هذه الحال ما فيها من تعريض مقامات هؤلاء العلماء والفضلاء للإمتهان، بحيث يكون سبباً في إطفاء جذوة العاطفة والولاء في قلوب الناس إزاء الحوزة، إذ ستكون نظرة المجتمع عموماً تجاه الحوزة نظرةً سلبيَّةً أو عاديَّة.

ولا أعتقد أنَّ مثل هذا التخوُّف على مقامات العلماء الأعلام، التي يستحقُّونها بجدارة العاملين المخلصين في سبيل رفعة الإسلام، مبرَّرٌ أو محتمل. فنحن لا نتحدَّث عن أناسٍ أتوا من خارج المحيط الدينيّ، بل نتحدَّث عن أناسٍ هم أوَّل المدافعين عن سمعة العلم والعلماء في مجتمعهم الإسلاميّ، وكأنَّ المتحدِّث باسم هذا التخوُّف المحتمل يريد أن يحرف مسار المشكلة باتجاه الإفتراضات التي لا تصحُّ إلا بافتراض أنَّ متعلّق القضيَّة هم المثقّفون الذين لا يعنيهم أمر الإسلام من بعيدٍ أو قريب، أو انهم من الكائدين له، وهذا ليس من همِّنا أن نضع أنفسنا في موضع الحديث عن حقوقٍ له في التكامل والإنخراط في العمل الإسلاميّ، أو في العلم الدينيِّ العقائديّ. بل نحن واعون لما نتحدَّث به، ونحاول أن نشخِّص إحدى التحديات الواقعيَّة الموجودة في مجتمعنا، من أجل تجاوزها إلى حالٍ أفضل وأكثر إيجابيَّة، فبدلاً من أن يتحوّل إلى أزمةٍ في المستقبل، علينا أن نتدارك الأمر من الآن وننتبه إلى مواطن الخلل في تعاملنا مع هذه الطبقة المثقّفة المتديِّنة، ونحوِّلها إلى عاملٍ رئيسيٍّ من عوامل النهضة الإسلاميَّة، وزيادة مواطن القدرة والقوَّة في المجتمع الإسلاميّ.

وفي إطار الحديث داخل سياق هذا المبرِّر نودُّ التركيز على ما يلي:

أوّلاً: إنَّ المجتمع عندما يعتاد على التلقّي من هؤلاء المثقَّفين، والثقة بهم، سيكون متجهاً بالإحساس بحسن هذا الصنيع إلى العلماء الأعلام أنفسهم، لأنه يعلم أنَّ مقاليد الأمور الدينيَّة إنما هي في أيديهم، والمجتمع بكلِّ طبقاته الواعية من المعمَّمين وغيرهم منقادٌ لهم، وواثقٌ بهم، فأيُّ خوفٍ من زيادة نسبة الفاعلين العالمين في داخل المجتمع على تلاحم المجتمع مع الحوزة العلميَّة الشريفة مع الإنتباه إلى هذا الحال.

ثانياً: إنَّ هذا الإندماج والتكامل من موقع التعاون والتكافل بين الحوزات الدينيَّة والمثقَّفين الدينيين من خارجها، قد تحقق إلى درجةٍ معتدٍّ بها في المجتمع الإيرانيِّ المسلم، وفي لبنان، كتجربتين بارزتين في الفكر الإسلاميِّ المتكامل حوزوياً واجتماعياً من خلال الطبقات المثقَّفة الواعية في المجتمع، ولم تثمر مثل هذه الحال الإيجابيَّة المرْضِية الثمرات السيئة على صعيد ما يحذر منه المستشكل في هذا المبرِّر، بل إنَّ الأمر أثمر ثمراتٍ طيبة جداً على مستوى الفكر وعلى مستوى الممارسة الإجتماعيَّة الإصلاحيَّة في تلك المجتمعات، فلماذا نفترض أنَّ الحال سيكون مناقضاً لو ركزنا جهودنا في تعزيز هذا الإتجاه داخل مجتمعنا العراقيِّ العزيز؟.

ثالثاً: إنَّ الأمر على العكس تماماً من المسار العامِّ للتفكير داخل هذا المبرِّر، فإننا لو تجاهلنا إلى النهاية، ولم نع المسؤوليَّة في الإلتفات إلى هذه الطبقة، فإننا مع الوقت سنضاعف من أعداد المثقَّفين الذين يشكِّكون المجتمع بالضرورة الأكيدة التي تتمثَّل في قيادة الحوزة العلميَّة الشريفة للمجتمع، انطلاقاً من شعور المثقَّفين الدينيين العامِّ بالغبن في الحالة المفترضة، لكن لو تمَّ الإنتباه إلى السبل الصحيحة في الوقاية من المشكلة، أو توفير العلاج لبعض أعراضها الموجودة، وهي بعدُ في هذه الأطوار البدائيَّة الأولى من وجودها، لساهمنا مساهمةً فعالة في تجنُّب هذه الحال قبل حصولها، وفي ذلك الكثير من الخير للدين والمجتمع.

رابعاً: المفروض أننا لا نحرص على مواقعنا الشخصيَّة، ولا على منافعنا الذاتيَّة، بل حرصنا الوحيد إنما يكون على الدين، وعلى المجتمع بكلِّ طبقاته. فلو توقَّفت مصالح الدين أو المجتمع على التضحية ببعض أو بكلِّ مصالحنا، أقدمنا على هذه التضحية قدر المستطاع، بينما يوحي هذا المبرِّر بشيءٍ من الأثرة والحرص الشخصيِّ الذي تترفَّع عنه الأعداد الغفيرة من علماء حوزاتنا في مختلف البلدان الإسلاميَّة. لذلك، فلا يمكن لهذا المبرِّر أن يكونَ واقعياً، بل إنَّ كلَّ عالمٍ سيقوم برفضه، وعدم الإستناد إليهِ في دليلٍ أو برهان.

المبرِّر الثامن: إنَّ هذه الأزمة التي تتحدَّث عن إشكاليَّة العلاقة بين المثقَّفين الدينيين والحوزة هي أزمةٌ مفتعلة، ولا وجود لها في واقع الحال، لأنَّ المثقَّفين الدينيين، إن كان لهم وجودٌ في الأصل، راضون بما هم عليهِ من واقع الإنقياد لما يفوه به رجال الدِّين بلا نقاش، مهما كانت مستوياتهم ومنازلهم ودرجاتهم العلميَّة، فالذي يتحدَّث عن وجود إشكاليَّةٍ كهذه، إنما هو مختلقٌ لأزمةٍ ليست موجودةً، ويكون حاله كحال من يكون ملكياً أكثر من الملك،

على حدِّ تعبير المثل الذي يقال عادةً في مثل هذا المقام.

المشكلة هي أننا نفترض أنَّ الواقع الناجز الموجود أمامنا هو الواقع المثاليُّ دائماً، وهو ما ينبغي أن يكونَ، أو أن يستمرَّ في كينونته هذه، دون أن ننتبه إلى أنَّ هذا الواقع الناجز أمامنا مثلاً، إنما كان واقعاً مثالياً بالنسبة إلى حلقةٍ تطوُّريَّةٍ لمجتمعنا غير الحلقة التطوريَّة التي يمرُّ بها، وبالنسبة إلى ظروفٍ وملابساتٍ استدعت في أثنائها أن يكونَ مثل هذا الواقع مثالياً، فإذا تغيَّرت تلك الظروف والملابسات إلى ظروفٍ وملابساتٍ غيرها، فهذا يعني أنَّ واقع مجتمعنا قد أصبح رهين قيمٍ وأنساقٍ ونظمٍ اجتماعيَّةٍ تختلف كثيراً أو قليلاً عن سابقاتها، وإذ لا ننتبه إلى هذه الحيثيات العديدة نعتبر أنفسنا عباقرةً، فلا نصغي إلى نذير هذا الواقع الجديد، ولا نحاول أن نغيِّر قيد أنملةٍ من اعتقادنا بأننا وحدنا من نمثل وجهة النظر الصحيحة واللائقة. ولا يتصورنَّ أحدٌ أني أتكلَّم بفكرةٍ جديدة، فما أنا إلا مستهلكٌ لأفكارٍ قيلت قبل أكثر من أربعة عشر قرناً على لسان عباقرةٍ إلهيين كعلي بن أبي طالب ∆ إذ قال مقالته الشهيرة: [لا تحملوا أولادكم على أخلاقكم، فإنهم خلقوا لزمانٍ غير زمانكم].

فهل أنا أو أنت أيُّها القارئ العزيز أكثر غيرةً وحرصاً على الثوابت الإسلاميَّة من الإمام علي بن أبي طالب ∆؟.

وهل أنا أو أنت أيُّها القارئ الحبيب من استطعنا أن نرقى إلى مستوى هذه النظرة إلا بمساعدة المئات من الكتب الإجتماعيَّة والفلسفيَّة، بينما استطاع هذا الإمام- قدوة الإنسانيَّة وذروتها في كلِّ شيءٍ - أن يهتدي إليها وهو ينتهي للتوِّ من تعقيباته المملوءة بإخلاص العبوديَّة لله طمعاً بالحالة القصوى من الحريَّة لإحدى الصلوات؟.

إنَّ هذا الكلام الذي يتضمَّنه المبرِّر الحاضر، لَيصدرُ عن روحٍ تستنيمُ على آلامها، ولا تحبِّذ الإنتباه إلى مواطن العلَّة في البدن، ما دامت هادئةً وساكنةً بعض الوقت، فإذا ما أهاجها المرض المميت، فزعت لتوسُّلاتها لله أن ينقذها مما هي فيه بالمعجزة، وأبى الله أن يجري الأمور في هذه الدنيا إلا بأسبابها.

ومن الأفضل لنا من أجل توضيح بعض الأمور في هذا المبرِّر أن نقسِّم كلامنا فيه إلى عدَّة مفاصل:

المفصل الأوَّل: ليس من الضروريِّ أن يكونَ متعلق الإشكاليَّة الفكريَّة أو الفلسفيَّة قضيَّةً قد أتمَّت دور حضانتها وبرزت بوصفها مشكلةً قد لا تنفع معها الحلول البسيطة آنذاك، بل إنَّ من أولى مهامِّ الفكر أن يقوم بتحليل الواقع، فيكتشف ما فيه من البذور الأولى للإشكاليات التي ستصبح واضحةً في المستقبل، بل إنَّ أعظم الدول الآن تقوم بتأسيس المعاهد المتخصِّصة في الدراسات المستقبليَّة، وتنفق في هذا السبيل مئات الملايين من الدولارات سنوياً، ولا وظيفة لها إلا تقديم الدراسات والأطروحات التي تحلِّل الواقع الإجتماعيَّ والسياسيَّ والحضاريَّ على هذا الأساس، من أجل أن تأخذ المؤسَّسات التي تشكِّل الهيكليَّة الرئيسيَّة العليا في تلك الدول دورها الفاعل في وضع البرامج والخطط على ضوء هذه الدراسات والأطروحات التي تحاول أن تتكهَّن بالمستقبل انطلاقاً من الملاحظة الدقيقة والعلميَّة لما يزخر به الواقع الحاضر من التناقضات، وما يرسله من بعيدٍ إلى المتأمِّل من الإشارات. فلتكن دراستنا هذه من هذا القبيل.

المفصل الثاني: إننا لا نسلّم مطلقاً بأنّ هذه الإشكاليَّة مختلقة، فلقد كتب فيها العديد من المفكّرين الإسلاميين من داخل الحوزة وخارجها قبل أربعين سنة من الآن، وما زال تسويد الصفحات الكثيرة مستمرّاً في هذا الموضوع داخل المجال الإسلاميّ، خصوصاً في إيران وفي لبنان وفي مصر والمغرب والجزائر وغيرها، فمن شاء فليقم بمسحٍ ميدانيٍّ لهذه الكتابات والدراسات ليعرف أنّ هذه الإشكاليَّة واقعيَّة وحقيقيَّة، رغم عدم خطورها على أذهان الكثيرين في مجالنا العراقيِّ الخاصّ.

المفصل الثالث: إنه حتّى في العراق بلغ الإهتمام بهذا الموضوع مستوىً بعيداً، وصارت النقاشات والحوارات حوله تستوعب الكثير من اهتمام المثقّفين الدينيين العراقيين، إلا أنهم إلى الآن لا يجدون الجرأة في الحديث بصراحةٍ إلا من خلال الصحافة الإسلاميَّة التي تفتح صدرها أحياناً لمثل هذه الكتابات.

المفصل الرابع: إننا لا ينبغي أن ننتظر الإعلان عن وجود هذه الإشكاليَّة من الغير، بل يجب أن نبادرَ نحن، فنشخّص ما يكون الواقع بحاجةٍ إليه، فإن لم تكن هذه الإشكاليَّة موجودةً كما هو مقتضى الحديث في هذا المبرِّر، فإنَّ حاجة الدين والمجتمع إلى هذه الطبقة المبدعة أكيدة، وهذا وحده يكفي مبرراً لنكتب دون انقطاعٍ عن الدعوة إلى استثمار هذه الطاقات الإبداعيَّة بلا منةٍ منا عليها، فليس واجبنا إلا تسخير أنفسنا، ومساعدة الآخرين على تسخير أنفسهم وطاقاتهم لخدمة الدين، ولخدمة المجتمع الذي من أجله كان هذا الدين. كما لا ينبغي إن كان هؤلاء المثقّفون راضين بعزلتهم وابتعادهم أن نرضى نحن بهذه العزلة وهذا الإبتعاد، فهذا مخالفٌ للروح الإسلاميَّة العامَّة في القرآن والأحاديث وكلمات أهل البيت % من ضرورة استخراج كلِّ الكنوز المعرفيَّة من رؤوس الناس، واستغلالها في طريق التنمية والإزدهار العقائديِّ والدينيِّ والأخلاقيِّ والإجتماعيّ.

إنَّ النقاش في هذا الموضوع ليس جديداً، كما انَّ الفكرة القاضية بأنَّ التكامل بين الفريقين – أعني الحوزويين والمثقّفين الدينيين – باتت الآن محوراً مهمّاً من المحاور النقاشيَّة والحواريَّة التي تملأ الساحة الفكريَّة الإسلاميَّة بالسجالات والمداولات الكثيرة، حتّى انَّ هناكَ من المفكّرين الإسلاميين من أوقف حياته كاملةً في الصراع الفكريِّ من أجل استعادة حقِّ هذا المثقّف، بأن يكونَ فاعلاً ومؤثّراً في وسطه دون معوِّقاتٍ ومبرِّراتٍ لا تصمد أمداً طويلاً أمام التحليل والتفكيك النظريِّ المنهجيِّ والعلميّ. ولسنا منساقينَ مع جمال البلاغة في تحديد نوع المطالبة بلفظة الإستعادة دون سواها، فلقد كان وجود هذا النوع من المثقّفين مألوفاً ومشهوراً في الأزمان المزدهرة من حياة الحضارة الإسلاميَّة، أقصد في الأزمان التي لم يصل فيها الدين بعدُ إلى طغيان الصفة المؤسساتيَّة على مصادر الشرعيَّة في تحصيل علومه، والإعتراف بقوَّتها، ونفاذ فاعليتها في المجتمع.

ومن الغرابة فعلاً، أن نجد الكثير من المثقّفين الدينيين قد برزوا باعتبارهم مفكّرين ومنظرين من الطراز الأوّل، كتبوا موسوعاتٍ مهمَّةً تعتمد الآن في الحوزات كما في الجامعات بصفتها مصادرَ للبحوث في هذه المؤسَّسات والهيآت، وكان الكثير من هذه المصادر والموسوعات قد تناول فيها المثقّفون الدينيون المبدعون موضوعاتٍ دينيَّةً وعقائديَّة، مضافاً إلى الكتابة الواسعة في المجال التأريخيِّ والفلسفيِّ والنفسيِّ والإجتماعيِّ

بالصيغة الحضاريَّة والمناهج البحثيَّة المعاصرة، وطبَّقوها على التراث الإسلاميِّ في جانبيه الرئيسيين: الشيعيِّ والسنِّي. وكان بروزهم المدهش في الشطر الأوَّل من القرن العشرين، بينا نحن الآن نعيش في الألفيَّة الثالثة، ويكاد يتصرَّم عقدٌ منها، ومع هذا، لا نجد في أنفسنا الشجاعة لمُجرَّد الإستمرار على السيرة التي ألفناها دهراً قبل مئة عامٍ من الآن، ناهيكَ عن الأوضاع الحضاريَّة التي استحدثت، والتي تدعونا بإلحاحٍ إلى أن نتقدَّم ألف خطوةٍ في الدقيقة صوب الغاية في تلافي كلِّ عوامل الإنتكاس الحضاريِّ والثقافيِّ والفكريِّ على مختلف المستويات، وفي كافَّة الأصعدة.

وليس معنى هذا أنَّ دور المثقَّف الدينيِّ قد تعرَّض في الفترة الحاليَّة للإنحسار، بل على العكس من ذلك تماماً، فإنَّ دوره يتنامى يوماً بعد آخر في الكثير من البلدان الإسلاميَّة، وفي مقدِّمتها إيران، ومصر، والمغرب، والجزائر، والباكستان وغيرها، لكننا نزعم بملاحظةٍ صادقةٍ أنَّ دور هذا المثقَّف أخذ بالإنحسار والإنحدار إلى أدنى المستويات في العراق، بعد أن كان هذا المثقَّف بارزاً في وجوده وممارساته الفكريَّة والمعرفيَّة على صعيد النقاش والحوار والكتابة.

لا يجب أن يكونَ الهدف إلا تعزيز السبل التي منها تمرُّ قوافل المعرفة الدينيَّة لخدمة الإسلام العزيز، ولن يكون هذا الهدف متحقِّقاً في نفوسنا وقلوبنا وسائر تفاصيل وجوداتنا إلا بأن نطرح في موضع القمامة المخصَّص للذنوب والنوايا البعيدة عن الإسلام، كلَّ تلك الهواجس التي تحدَّثنا بإيهاماتها غير الواقعيَّة بأنا سنفقد شيئاً من اعتباراتنا الدنيويَّة لو سمحنا للآخرين بأن ينافسونا في مجالٍ يفقد معناه وينقلب إلى ضدِّه بمُجرَّد أن يكونَ سبيلاً لتحقيق شيءٍ دخيلٍ على ذلك المعنى الإلهيِّ المقدَّس. أما واقع الحال، فإنا لو أخلصنا نوايانا ومقاصدنا لله، لما فاتتنا حتّى مصالح الدنيا، ولجعل الله ذلك الإخلاص طريقاً مثالياً لتحقيق خيرنا في دارينا فنربح هذه وتلك، ونبرهن على أنا ارتقينا إلى طورٍ إنسانيٍّ أرقى من تلك الأطوار الذهنيَّة التي وجدت فيها البشريَّة قبلنا، وكانت معرَّضةً إلى هذه الأدواء والأمراض النفسيَّة أكثر منا، بحكم التخلُّف الحضاريّ، الدينيِّ والعقليِّ، الذي كانت محكومةً فيه.

لسنا بحاجةٍ إلى التمجيد، كما انَّ النقد يجب أن يكونَ إيجابياً وهادفاً، وإنَّ الأمة الإسلاميَّة في كلِّ يومٍ تسرق مقدَّراتها وثرواتها في الجانبين المعنويِّ والماديِّ معاً، من قبل المستعمرين تارةً، ومن قبل الحكام الظلمة والسلاطين الجبابرة تارةً أخرى، ويشارك في عمليات اغتيال الأمَّة الإسلاميَّة بعد أن تتيح لها الفرص وتغيُّر الموازين الدوليَّة في العالم المتكبِّر تغيير حكامها الطغاة هؤلاء من يأتي ليجهزَ على أحلامنا وطموحاتنا في أن نصل إلى حالةٍ أرقى من الإنسجام والتكامل على صعيد الروح وعلى صعيد المادَّة، إذ لا يتنحّى الإنتهازيون عن ممارسة الأدوار التأريخيَّة المعروفة عنهم في الإنتهاز والإجهاز على تلك الآمال وتلك الطموحات.

وما لم يرصَّ الفكر الدينيُّ صفوفه، فيتحالف المفكّر المخلص المعمَّم والمفكّر المخلص غير المعمَّم في هذا السبيل، أعني السبيل التي تشير إلى السالكين أن يسيروا فيها دون أن تؤدِّي بهم إلى غايةٍ من الغايات المحبوبة لذوي الجبلّات الناقصة، والنفوس غير الساعية إلى أن تكتمل، من الإنتهازيَّة والمطامح الأنانيَّة على حساب جوع الأرامل،

وضياع اليتامى، وبرد النساء الفاقدات إلى المعيل في بيوت الصفيح في كلِّ مدن العراق الحبيب. فالغاية الوحيدة التي يصل إليها سالكو تلك السبيل هي الله سبحانه، بكلِّ ماتوحي به كلمة الله من الجرأة على تغيير الأوضاع السلبيَّة الظالمة للذات الإنسانيَّة عموماً على مستوى الفرد، كما على مستوى المجتمع.

إنَّ للمثقَّف الدينيِّ هذه الرغبة في أن يكونَ سنداً وعوناً للفكر الدينيِّ الأصيل النابع من منابعه الصافية داخل الحوزات، وليست رغبته تلك منطلقةً من مواقع الإستكانة والخضوع والإستلاب، بل هي منبثقة فقط من موقع الشعور بالحاجة إلى أن تتكامل قدرات المجتمع الإسلاميِّ وتتفاعل مواهبه، وتتلاقح جهوده وأفكاره، مع الرغبة في أن يقتلع ذوو الفكر، خصوصاً الفكر الدينيّ، أصولَ الحسد والإقصاء والتهميش والإستهانة بما لدى الآخر من عناصر القوَّة التي يحتاجها الإسلام.

الفصل الثالث

العوامل التي لعبت دوراً في تخلُّف وظيفة المثقَّف الدينيّ

لا بدَّ من تقرير هذه الحقيقة التي مفادُها أنَّ تراجعاً كبيراً على مستوى الأداء الفكريِّ والثقافيِّ بالنسبة للمثقف الدينيِّ في الدائرة الإسلاميَّة كلِّها ـ الشيعيَّة والسنيَّة ـ قد حصل، ليس في العراق فقط، بل في كلِّ الدول الإسلاميَّة تقريباً، ولا يعني هذا أنَّ مستوى التراجع في كلِّ هذه البلدان يسير بوتيرةٍ واحدة، فهو في بلدٍ إسلاميٍّ أشدُّ وطأةً وأقسى أثراً منهُ في بلدٍ إسلاميٍّ آخر.

فلا يمكن في أيِّ حالٍ من الأحوال التسوية بين الظروف والملابسات والمحدِّدات الداخليَّة والخارجيَّة والنفسيَّة والإجتماعيَّة التي تكتنف المثقَّفين الدينيين جميعاً في الأقطار الإسلاميَّة المختلفة.

لهذا فإننا وإن اعتبرنا المثقَّفين الدينيين الإيرانيين واللبنانيين والمصريين أفضل حالاً، وأوسع حريَّةً، وأرحب مجالاً من نظرائهم العراقيين أو الخليجيين وغيرهم، إلا أنهم جميعاً محرومون بدون وجه حقٍّ، وبلا مبرِّرٍ شرعيٍّ أو عقليٍّ، من ممارسة أدوارهم في الفضاءات الإجتماعيَّة الإسلاميَّة، دون أن تكون تلك الممارسة محفوفةً بالكثير من الضغوطات النفسيَّة والإجتماعيَّة والقانونيَّة أحياناً، التي إن لم يكن أحدٌ على وجه التحديد مسؤولاً عنها بشكلٍ مباشر، إلا أنَّ الأوضاع الإجتماعيَّة والمنظومات القيميَّة مما يتعلَّق منها بالدين والعقيدة خاصَّةً تعتبر مسؤولةً عن النسبة الكبيرة من تلك الضغوطات والمحدِّدات الظالمة.

ولا يخفى ما يؤدِّي إليهِ التحليل النفسيُّ والإجتماعيُّ للمجتمعات الإسلاميَّة، سواءٌ على مستوى الأفراد أم على مستوى الطبقات من بيانٍ للصلات الوثيقة التي تحكم العلاقة البنائيَّة التي تنتج عنها تلك المنظومات القيميَّة الإجتماعيَّة أو الدينيَّة الخاطئة، مما له الأثر الفاعل في إحداث مثل هذا العطب في العلاقة المنتجة بين المثقَّف الدينيِّ والمجتمع.

فلا يمكن أحداً أن يزعم أنَّ مثقَّفاً دينياً إيرانياً يستطيع بلا معوِّقاتٍ إلى النهاية أن يناقش مرجعاً دينياً في شأنٍ من شؤون العقيدة كما كان يفعل الكثير من مثقَّفي الأزمان الغابرة في زمن المعصومين %، بل لا يمكن تخيُّل ذلك حتّى، فالوجدان الإجتماعيُّ في أوساطنا الإسلاميَّة صيغَ عبر الأجيال المتعاقبة في الفترة التي أعقبت المعصومين بطريقةٍ عجيبةٍ جعلته يشعر بالحراجة من مُجرَّد تخيُّل النقاش الحرِّ المفتوح بين المثقَّف والعالِم الدينيِّ المعمَّم مهما كان مستواه العلميُّ عادياً، ومهما كان المستوى المعرفيُّ لذلك المثقَّف كبيراً ومسلَّماً به من ذوي الفهم والخبرة في حقول المعرفة الإسلاميَّة، بينما لا يشعر بالصدمة أو بالخدش على صعيد العاطفة الدينيَّة لو اطلع الآلاف يومياً على مئات الروايات والأخبار التي تسرد قصصاً وحكايا وحوادث عن الحوارات والنقاشات غير المشروطة التي كانت تتمُّ بين كبار علماء تلك الأعصار السالفة وأناسٍ عاديين مغمورين من ذوي الثقافة العاديَّة أو المتوسِّطة، مع اعتراف هؤلاء لأولئك بالفضل والتقدُّم في المرتبة، بل إنَّ المجتمع لا ينخدش ضميره الدينيُّ مطلقاً حتّى في حالة اطلاعه على الروايات العديدة التي تسرد بأريحيَّةٍ منقطعة النظير أمثال تلك القصص والحوادث من الحوار والمناقشة بين المعصومين أنفسهم وأفرادٍ من الطبقات العاديَّة في مجتمعات ذلك الزمان، وهنا بالضبط

تكمن المفارقة.

كذلك في المجتمع اللبنانيّ، كما هو الحال كذلك في المجتمع المصريّ، وغيرهما من المجتمعات التي تمتاز بشيءٍ من الإنفتاح والأريحيَّة إزاءَ الأدوار الفكريَّة والثقافيَّة التي يؤدِّيها المثقَّفون الدينيون هناك. فحتّى في تلك البلدان التي يغبط فيها هؤلاء، لا يمكن أن يكونَ الحال فيها أفضل بشكلٍ ملحوظٍ مما عليه الحال التي يعيش في شروطها أقرانهم وزملاؤهم الآخرون في الجمهوريَّة الإسلاميَّة ضمن أحسن التقديرات والتوقُّعات.

إلا أنَّ الأمر يبدو فجائعياً أكثر، كلَّما تعلَّق الحديث عن هذه المشكلة في البلدان الإسلاميَّة الأخرى، ومنها العراق بالطبع، حيث يجرِّب المثقَّفون الدينيون في كلِّ جيلٍ من الأجيال، الضروب العجيبة من الإقصاء والإبعاد، أو التجاهل والغضّ من القيمة الحقيقيَّة لمنتجاتهم الفكريَّة والإبداعيَّة الشفاهيَّة والمكتوبة. بل إنه لن يكون الإدعاء بعيداً عن الحقِّ لو قيل عن المثقَّف الدينيِّ في ظلِّ هذه الظروف أنه في اللحظة التي يزداد فيها علمه، و تتركّز معرفته، ويكون قادراً على المنافسة والإبداع داخل الفضاء المعرفيِّ الدينيِّ العامِّ أو الخاصّ، يكون جاهزاً للوأد وهو بعدُ لم يقدِّم عملاً مرموقاً مما هو مؤهَّلٌ له طبعاً، أو قل إنه قدَّم عملاً يتيماً أو أعمالاً متعدِّدة، فتمَّ صرف الإهتمام عنها بالطرق المعروفة من التجاهل، أو الإشارة بشكلٍ عاجلٍ أمام جماهير البسطاء إلى تفاهة ما فيها، وإن كان فيها علم العباقرة الأفذاذ.

وربَّ قائلٍ يزعم بمنظورٍ سطحيٍّ لا يغوص بعيداً في دراسة البنية المجتمعيَّة للناس في أقطارنا التي يعيش فيها المسلمون، فيقول: وما الذي يضير هؤلاء المثقَّفين الدينيين القادرين على الإبداع كما تراهم أن يتجاهلهم الحوزويون المعمَّمون، أو أن يغضّوا من قيمة أعمالهم وإبداعهم، بعد أن يكونَ ادعاؤك أنها جديرةٌ بأن يهتمَّ بها المجتمع، وأن يمنحها من الرعاية والإحتفاء بها وبهم ما تستحقُّ ويستحقّون، فالمجتمع فيه من الطبقات القادرة على معرفة الجيِّد من الأفكار والطروحات ما يشكّل ضمانةً أكيدةً دون أن تنتهي في مصيرها إن كانت بهذه الصفة إلى زوايا الإهمال والنسيان.

لكنَّ هذه النتيجة تواجه عدَّة اعتراضات، يكفي كلٌّ واحدٍ منها أن يكونَ تفنيداً لها، فضلاً عن جميعها:

الإعتراض الأوّل: انَّ العارف بالصيرورة الثقافيَّة والفكريَّة التي لا بدَّ منها لكلِّ مثقَّفٍ في مراحلَ متعدِّدةٍ من حياته لكي يكون فيما بعد مبدعاً، وبالطريقة التي تتبلور فيها تلك الصيرورة حتّى تؤدِّي إلى نتائجها المتوخّاة منها تفكيراً وتنظيراً وإبداعاً، يعرف أنَّ الثقافة والفكر لكي يتركّزا في الطبقات الإجتماعيَّة المتنوِّعة خارج دائرة المؤسَّسات الرسميَّة والدينيَّة وغيرها، لا بدَّ لها من التشجيع المتواصل، الذي يتَّخذ له أشكالاً متعدِّدةً، وأنماطاً قد لا تخطر مطلقاً في أذهان السطحيين من ذوي النظر الساذج القصير، ولن تكون أجواء التشجيع متوفِّرةً إلا من خلال الكثير من التصرُّفات وأنماط المعاملة المفتوحة الرحبة بكلِّ ما يبشّر جدياً بالخير على مستوى الإبداع المتعلّق بالأشخاص الذين يبذلون جهوداً في طريق تحصيل المعرفة الدينيَّة وغيرها، كما لا بدَّ أن تكون هذه التصرُّفات وأنماط المعاملة سابقةً لوجود الإبداع الناجز وتحقُّقه واقعاً.

وطبعاً، نحن لا نقول بأنها لو انعدمت ولم تتوفَّر للأفراد في المجتمع خارج تلك

الدوائر والمؤسَّسات، فإنَّ عمليَّة التحصيل والتفكير والإبداع والكتابة والحوار سوف تتوقَّف مطلقاً. كلا، بل كلُّ ما يمكن أن يقال هو أنَّ مقداراً معتدّاً به من الفرص، ودوائرَ عديدةً من الإمكان فيما يتعلَّق بالمقدار الذي نتوقَّعه أو نتوخّاه من المبدعين والمفكّرين والمنظِّرين لو أننا سلكنا طريق التشجيع لهم والإنفتاح أمام إبداعاتهم وطروحاتهم، سوف تضيق أو تقلُّ قلة ملحوظة أو تنعدم.

لكنَّ عدداً لا يستهان به من الشباب سوف يوجدون في كلِّ مجتمع رغم انحسار التشجيع والتبني لهم ولإبداعاتهم عنهم، وسوف يزيدون إصراراً على مضاعفة الجهود وتحمُّل الصعاب، واختراق الصعوبات لكي يوفِّروا لأنفسهم ضمن الحدود الممكنة فرص اللذَّة المعرفيَّة والكتابة والإبداع في مختلف المجالات، ولا يهمُّهم بعد ذلك أن يتعرَّض تفكيرهم أو كتاباتهم أو أطروحاتهم إلى الإقصاء والإبعاد والتهميش والإستهزاء.

إذن، تكون النتيجة النهائيَّة هي أنَّ الهدر حاصلٌ بشكلٍ مؤكَّدٍ في الطاقات والإمكانيات المعرفيَّة والإبداعيَّة التي من الممكن زيادتها، وبالتالي، فإنَّ المقدَّرات المعنويَّة للمجتمع ستكون هي ضحيَّة الهدر والإنحسار.

الإعتراض الثاني: إنه ليس من المنطقيِّ القفز هكذا بلا ملاحظةٍ دقيقةٍ للطريقة التي تشكَّل بها العقل الجمعيُّ العامُّ عبر الأزمان المتطاولة. فليس من الإستخفاف بالمجتمع في شيءٍ، بعد أن نعتزَّ بكلِّ طبقاته الإجتماعيَّة كوننا جزءً لا يتجزّأ منه، وحالةً لا تنفصل عنه، أن نشير إلى أنَّ حالة الإستقلال والإعتزاز بالرأي النابع من الإرادة العقليَّة الحرَّة نادرةٌ جداً، إن لم تكن معدومةً على الإطلاق بالنسبة للأغلبيَّة الساحقة من قطاعات هذه الطبقات. ومع صحَّة افتراض وجود هذا المضمون في نمط التفكير الإجتماعيِّ داخل أوساطنا الإجتماعيَّة الساحقة، كيف يمكن أن يكونَ معقولاً هذا الإدعاء من أنَّ ملاحظة المجتمع لما ينتجه هؤلاء المثقَّفون الدينيون من الأطروحات والأفكار والكتب، أو ما يستمع إليه منهم من الحوارات والنقاشات الجادَّة والمعمَّقة يعدُّ كافياً لتوفير الفضاء الإبداعيِّ المناسب لهم، ولأن يعاملهم المجتمع معاملة من تستحقُّ آراؤهم وأفكارهم وأطروحاتهم الإهتمام والإعتبار؟.

لماذا لا نكون جريئين جداً، فنصدع بالحقيقة كما هي، فنعترف بأنَّ الفضاء الإجتماعيَّ المناسب لن يتوفَّر لهؤلاء المثقَّفين إلا من خلال إيجاد وعيٍ مجتمعيٍّ جديد، يساهم في خلقه رجال الدِّين أنفسهم، بسبب أنَّ المجتمع لا يعتبر الحقيقة حقيقةً، ولا الواقع واقعاً، ما لم يفه بهما رجل الدين المعمَّم. ولا يعنيني هنا أن أناقش هذه القضيَّة من جهة صحَّة هذا التوجُّه داخل المجتمع أو خطئه، ولا من جهة المردودات المعنويَّة الإيجابيَّة أو السلبيَّة لمثل هذا المسار من التعامل الإجتماعيِّ مع الحقيقة والحكم عليها بلا ميزانٍ صحيحٍ من العقل أو النقل، وإنما تعنيني فقط الإشارة إلى هذا الواقع وتقريره، من أجل اجتراح الحلول المعقولة لمعضلة الجدب المعرفيِّ والثقافيِّ داخل مجتمعاتنا بسبب عدم تفعيل الأدوار التي يجب أن ينهض بها المثقَّفون الدينيون داخل الطبقات الإجتماعيَّة التي ينتمون إليها في الدول الإسلاميَّة المختلفة، لا سيما العراق.

إنَّ رجل الدين المعمَّم وحده، هو القادر على أن يلفت انتباه المجتمع المتديِّن إلى أهميَّة هذه الطبقة، وهو المفتاح الفاعل الوحيد لهذا الفضاء الإجتماعيِّ المرتقب، الذي نتوقَّع

من خلاله لو تحقَّق ميلاد نمطٍ من العلاقة الصحيحة والمنتجة بين الأطراف الثلاثة ـ المجتمع، والمثقَّف الدينيّ، ورجل الدين المعمَّم - . أما إذا أحجم رجال الدِّين عن المساهمة في إيجاد هذا النمط الصحيح من العلاقة بين الأطراف الثلاثة، فلن يتغيَّر الحال كثيراً عما هو عليه من التردِّي والإنحطاط الموجودين في الحالة الفكريَّة والثقافيَّة داخل المجتمعات الإسلاميَّة المعاصرة، اللهمَّ إلا بالكثير من الصدمات والكدمات التي يكون الخاسر الأكبر فيها دون شكٍّ هو المجتمع الإسلاميُّ وثقافته وفكره ورقيُّه وإبداعه بكلِّ تأكيدٍ في النهاية.

الإعتراض الثالث: لو سلَّمنا أنَّ ما ينطق به الإفتراض المذكور صحيح، فإنَّ اعتراف المجتمع بالقيمة والإعتبار لما يفكِّر به هؤلاء المثقَّفون وينظرون له، وما ينتجونه من المقالات والبحوث والمؤلَّفات، لا يكون ناتجاً عن العلاقة التضامنيَّة بينهم وبين زملائهم من طلبة العلوم الدينيَّة المعمَّمين، فإنه حتّى لو تحقَّق نصف الغاية في أن يفرض هؤلاء المثقَّفون وجودهم من خلال ما يبدعون في الساحة الثقافيَّة عبر النشر في المنابر الصحافيَّة المختلفة، وعبر المواقع داخل الإنترنت وغيرها، فإنَّ نصف الغاية الآخر مفقودٌ تماماً، ومعرَّضٌ للهدر والتضحية بلا عائدٍ معنويٍّ مقابلٍ يرجع بالفائدة على الحالة الدينيَّة الإيمانيَّة العامَّة داخل المجتمع، ويتمثَّل هذا الجانب الآخر للغاية في ضرورة أن تنشأ بين المثقَّف الدينيِّ العامِّ ورجل الدين المعمَّم حالةٌ من التقارب والتعاون والإلتحام، لتكون هذه العلاقة سبباً أكيداً في الخيرات التي تعود على الثقافة الدينيَّة، وعلى المجتمع المؤمن المتديِّن، ومع فقدان هذه العلاقة المرجوَّة ينسدُّ باب الإحتمال أمام ورود تلك الخيرات المعنويَّة، بحيث تشكل التضحية بها بلا موجبٍ أو مبرِّرٍ إلا الإنغلاق الفكريّ، والجمود العقائديّ، ونوازع النفس البشريَّة في الإستئثار والإحتكار، اعتداءً واضحاً على الدين والمجتمع. وفي مثل هذا الوضع، نكون قد سخَّرنا جهودنا ونوايانا وأعمالنا وتفكيرنا وكلَّ ما ندَّعي أنه عملٌ يقرِّبنا إلى الله سبحانه لغايةٍ أخرى غير ما صرَّحنا به وأعلنا أنه هدفٌ وغايةٌ لنا، بل ربما كانت أهدافنا وغاياتنا جميعاً هي بالعكس تماماً مما يشكِّل مصلحة الدين أو المجتمع، بحيث يكون ادعاؤنا التفكير أو العمل من أجلهما مضحكاً ومثيراً للسخرية من قبل الآخرين.

إنَّ هذه العلاقات التضامنيَّة بين المعمَّمين وأقرانهم من المثقَّفين الدينيين هي بنفسها غايةٌ كبرى لا ينبغي التضحية بها، ولا إهمال الجهود المتتابعة التي يجب أن تبذل من الجميع في سبيل تحقُّقها وصيرورتها واقعاً يلمسه الناس ويحسونه ويعيشونه ويعتادون عليه بوصفه الحالة الدينيَّة الطبيعيَّة التي يجب أن تكون هي النمط السائد من العلاقات داخل المجتمع المسلم.

أما مع بقاء حال العزلة والتباعد من الطرفين بعضهما عن البعض الآخر، فإنَّ الناتج منها سيكون حالةً وبيلة ووخيمةً، إن لم يكن في الحاضر، فإنها ستوجد لا محالة في المستقبل.

فما عاد من المجدي إقامة البراهين القاطعة، ولا تأسيس الأدلَّة الدامغة على أنَّ الزمان قد تغيَّرت أنماط علاقاته الإجتماعيَّة كلها، وما عاد الزمان زمان الكتاتيب الغابرة، حيث العلم والمعرفة يوجدان حصراً لدى المعمَّم، إذ هو الوحيد في المجتمع من يحسن القراءة والكتابة، أو من يحسن الإبداع في عددٍ من الفنون والعلوم في الغالب. فلقد أصبحت مثل هذه الحقيقة قائمةً ومرتكزةً في أذهان البشريَّة كافَّة، دون أن نضطرَّ إلى استثناء

مجتمعاتنا الإسلاميَّة المتديِّنة من هذا المطلق البشريِّ الذي صار يعد هذا التغيير الكبير الذي حصل في أنماط العلاقات الإجتماعيَّة كلّها من أكثر الأشياء بداهةً ووضوحاً.

الإعتراض الرابع: إنَّ ما ندعو إليه من التوجُّه نحو المزيد من الترابط والتضامن بين المثقَّف الدينيِّ ورجل الدين المعمَّم، لا يعني مطلقاً أنَّ هذا المثقَّف محرومٌ كلياً من الفرص التي تتاح أمامه للكتابة والتفكير والإبداع في المجالات الفكريَّة المختلفة، أو حتّى في المجالات التي تخصُّ الشريعة والعقيدة، فليس خافياً على أحدٍ بعد اليوم أنَّ المجال أوسع بكثيرٍ من أن يستطيع أحدٌ ـ مهما كانت صفته ـ إغلاقه أو إلغاءه نهائياً، بل إنَّ الفرص المتاحة والفضاءات المفتوحة أمام المثقَّف الدينيِّ لَهيَ أكثر وأوسع وأرحب من تلك المساحات الإبداعيَّة التي يتخيَّل رجال الدِّين المعمَّمون أنها حكرٌ عليهم مع الأسف. لكنَّ الذي يدعونا إلى التركيز على هذه الدعوة هو شيءٌ آخر غير الفائدة الخاصَّة التي تعود على المثقَّف الدينيِّ بالتحديد، إذ الغاية من مثل هذه الدعوة هو احتواء أزمةٍ تلوح نذرها في الأفق الإسلاميِّ العامّ، تتمثَّل في علاقة التوتُّر الكامنة أو المعلنة في الكثير من الأحيان بين طوائف من المثقَّفين الدينيين والحوزات والمؤسَّسات الدينيَّة ذات الصفة التمثيليَّة الرسميَّة للدين. وهناك أكثر من جهةٍ غير إسلاميَّةٍ يسرُّها توسيع دائرة هذا الشقاق والتوتُّر بين الفريقين.

أفلا يكون من الأفضل إذن احتواء هذه الأزمة بقليلٍ من نكران الذات، وبكثيرٍ من النوايا الصادقة في الإستفادة من كلِّ الطاقات الإبداعيَّة والفكريَّة داخل المجتمع بما ينفع أهدافنا الإسلاميَّة الكبرى التي نزعم أننا عاملون بجدٍّ من أجلها، بدلاً من وضع تلك الطاقات تحت وطأة ظروفٍ نفسيَّةٍ وانفعاليَّةٍ بما يبرِّر لها الوجود في خندق الخصوم والأعداء فيما لو استمرَّت أكثر حالة التوتُّر، ولم نسعَ سعينا الجادَّ المخلص لاستبدالها بحالة الوئام والعمل المشترك من أجل الغاية الكبرى بالنسبة لنا جميعاً، وهي المصلحة العليا للإسلام؟.

لقد عقدنا هذا الفصل لمناقشة العوامل التي أدَّت إلى هذه النتيجة الوخيمة في المجتمعات الإسلاميَّة عموماً، وفي المجتمع العراقيِّ المسلم بشكلٍ خاص، فينبغي إذن أن يكونَ حديثنا مركَّزاً في هذا الإتجاه، لذلك، فإنه من الممكن أن نقدِّم عدَّة تفسيراتٍ تصلح لإلقاء الضوء على جملةٍ من الأسباب التي تسبَّبت في هذا التراجع والإنحسار على صعيد الأدوار الرساليَّة المهمَّة التي كان من الممكن أن ينهض بها المثقَّفون الدينيون في هذه المجتمعات.

التفسير الأوّل: إنَّ كثيراً من المغالطات التي روَّجتها الجهات التي تتضرَّر من انتشار ظاهرة المثقَّف الدينيّ، عبَّرت عن مضامينَ خاطئةٍ ليست موجودةً في حقِّ هذا المثقَّف، فحاولت مع الأسف أن تلحقه قسراً بالمثقَّفين المعبِّرين عن إيديولوجياتٍ إلحاديَّةٍ أو علمانيَّةٍ متطرِّفة، حتّى أصبح لقب المثقَّف في نظر الكثير من قطاعات الأمَّة الإسلاميَّة مرادفاً تماماً للشيوعيِّ الملحد، والوجوديِّ المتطرِّف المنحاز ضدَّ الإيمان، والمتهتِّك الذي لا يعترف مطلقاً بالقيم الروحيَّة والدينيَّة، والسكِّير الذي يحفظ أشعار الخمر والمجون. بل إنَّ بعض الفئات في المجتمع الإسلاميِّ أصبحوا في العقود القريبة الماضية يندهشون كثيراً لمُجرَّد أن يصغوا إلى المثقَّف وهو يعبِّر عن ثقافةٍ دينيَّةٍ معمَّقةٍ، إذ يعتبرون ذلك سبباً في وجود المفارقة، لذلك تراهم يركِّزون على كلِّ كلمةٍ تخرج من فمه علَّهم يجدون فيها ما

يجرح في إيمانه فيصدق فيه ظنهم، ولا يتهمون أنفسهم بالإعتقاد الخاطئ فيه، فهم مجمعون وجازمون تحت وطأة الدعاية ضدَّه بأنه لا يمكن إلا أن يكونَ متحلّلاً ومتهتّكاً وبعيداً عن الإعتناق الحقيقيِّ للقيم الروحيَّة والدينيَّة.

ثمَّ إنَّ المجتمع يتساءل: إذا كان هذا المثقَّف مؤمناً بالقيم الدينيَّة كما يحاول هو أن يوحي بذلك، فلماذا لا يندرج في النظام الإجتماعيِّ العامّ، ويتصرَّف طبقاً لما يتصرَّف به المجتمع، فيجلس جلسة العبد في حضرة قارئ التعزية، ولا يعترض على ما يعتبره مخالفاً لحكم العقل أو النقل مما يتفوَّه به المعمَّم البسيط هذا، هل يعقل أن يكونَ هذا المثقَّف المُجرَّد من العمامة أكثر اطلاعاً وتبصُّراً بحقيقة الحوادث التأريخيَّة، وتفسير الآيات القرآنيَّة الكريمة، وتمييز الأحاديث الصحيحة قويَّة السند ومنسجمة الدلالة مع روح الشريعة ومبادئها المعلومة منه، مع أنه لم يتلقَّ درساً حوزوياً واحداً في حياته داخل الحوزة، وهل يمكن لمن لم يتلقَّ العلم الدينيَّ داخل الحوزة العلميَّة الشريفة أن يكونَ ذا حظٍّ قليلٍ أو كثيرٍ من العلم والمعرفة، بحيث يكون قادراً على قرع الحجَّة بالحجَّة، وردع الدليل بالدليل؟.

إن كان محباً للعلوم الدينيَّة، وجادّاً في الدراسة والتحصيل، وملمّاً إلى درجةٍ كبيرةٍ بالمعرفة الحوزويَّة على وجه الخصوص، فلماذا لا يعترف له هؤلاء الشيوخ المعمَّمون بالعلم والفضل، ولماذا لا يرشد إلى السماع منه ومن أقرانه من هم محطُّ ثقتنا من هؤلاء، لولا أنَّ السماع والأخذ منه موجبٌ للكثير من الإشكالات الشرعيَّة التي يترتَّب عليها ضعف علاقتنا بالدين وبعدنا عن النهج الإسلاميِّ الصحيح؟.

ثمَّ يتساءل المجتمع تارةً أخرى: بل إننا لنستمع إلى أحاديثَ جانبيَّةٍ تدور بين المعمَّمين أنفسهم، وبيننا وبينهم في أحايينَ كثيرةٍ، يكون مضمونها في العادة التحذير من استشارة هؤلاء المثقَّفين أو الأخذ منهم، أو تلقّي الدروس عنهم حتّى في المجال الذي لايعدُّ من اختصاصات المعمَّم الحوزويّ، كعلم التأريخ أو علم الكلام أو الفلسفة أو علوم اللغة أو علم النفس والإجتماع.

إنَّ المجتمع يخشى على دينه وتديُّنه من أن يكونا عرضةً للخلل، ولقد تمَّ تكوين القناعة عبر مختلف الوسائل والآليّات تأريخياً بحيث يحجم الفرد المسلم عن الإنفراد بتكوين أيَّة قناعةٍ خاصَّةٍ في رأسه، بل إنه ليسلم نفسه وعقله جملةً وتفصيلاً لأيِّ رجل دينٍ مخلصٍ أو غير مخلص، ليصوغها حسب ما يشتهي وما يريد، بل إنَّ الأمر ليصل إلى مستوى اقتناع الفرد وتسليمه الإعتقاديِّ بالمطلق بما يكون مخالفاً لصريح القرآن والسنة وكلمات أهل البيت %، مع علمه القطعيِّ التامِّ بهذه المخالفة، لمجرَّد أنَّ شيخاً انتهى للتوِّ من دراسة المقدِّمات نطق بهذا الأمر واعتبره مطابقاً للشريعة، فإنَّك حتّى لو قدَّمت ألف دليلٍ ودليلٍ من النقل والعقل على هذه المخالفة فلن يكون لكلامك وزنٌ في نظر الناس، فهم يعتبرون الشيخ مهما كان بسيطاً في علمه أقرب من أكثر العلماء علماً إلى المضمون الشرعيِّ والدينيّ، ولتذهب كلُّ الأدلَّة القطعيَّة والبراهين الثابتة إلى الجحيم.

وبالتالي، لن يكون من الصحيح توجيه اللوم إلى المجتمع في هذا الأمر، بل اللوم كلُّه يُوجَّه إلى من يحاول أن يحرم المجتمع الإسلاميَّ من هذه الإمكانيات والطاقات المعرفيَّة بدوافع أنانيَّة، لا تحسب حساباً لما يمكن أن يخسره المجتمع نتيجة شيوع هذه الروح الإحتكاريَّة القائمة على أساس الشعور الفرعونيِّ بالحاجة إلى الإنفراد بالمواقع

الروحيَّة التي من المفترض ألا تكون إلا سبيلاً للمزيد من نكران الذات، والعمل الجادِّ المخلص من أجل خير الجماعة الإسلاميَّة، دون أن توجد إلى جانب هذه الغاية الإلهيَّة والإنسانيَّة غاية أخرى فرديَّة يتمُّ تقديمها على مصالح المجتمع في ترسيخ الثقافة الروحيَّة والفكر الدينيِّ فيه.

التفسير الثاني: لم يكن وجود المثقَّف الدينيِّ مريحاً بالنسبة لكلِّ الأنظمة السياسيَّة التي تتابعت على حكم العراق، منذ العهد الملكيِّ حتّى الآن، مروراً بالفترة الأقسى التي استوعبت حكم دكتاتوريَّة البعث. فبعد أن أفلس المثقَّف الدينيُّ العراقيُّ بالذات من تأييد الحوزة الدينيَّة له، واستيعابها له بالفهم والتبني، أفلس أيضاً من المُناخات التي تتوفَّر عادةً برعاية الدولة، وأفلست منه الدولة في نفس الوقت، فهو لم يعطِ للدولة في الغالب فرصة لتأميم جهوده واستثماره، فكان يختار لنفسه مضطرّاً زاوية مهملة للجلوس والتفكير بعيداً عن الإحتكاك بالدوائر التابعة للدولة، شأنه في هذا شبيهٌ بشأن الصوفيَّة في العصور الغابرة، فمن الواضح أنَّ الدولة لن توفِّر له الدعم ووسائل الإنتشار والإبداع إلا بشروط، يقع في المقدِّمة منها تأييده المطلق لسياساتها، لكي تكون مهمَّته الوحيدة هي تبرير جرائمها وأعمالها التي لا تكون غالباً في خطٍّ واحدٍ مع مصلحة الناس.

وطوال التأريخ الذي تبلور فيه هذا الكيان للمثقَّف الدينيِّ كان مزعجاً جداً لكلِّ الأطراف، فالدولة تبغضه وتحاصره، وتحاول دائماً تدجينه، فيهوي من يهوي، ويستمرُّ الركب بالمسير من الأغلبيَّة، مع أنَّ أسماءهم تكون مجهولةً في أغلب الأحوال، فلا يعرفهم إلا المشاركون لهم في الهمِّ الثقافيِّ والدينيّ، وقليلٌ ممن يجايلونهم ويجاورونهم في مناطق سكناهم ومحالِّ أعمالهم.

ومن الجانب الآخر يواجه تلك المشكلة الأخرى التي تتمثَّل في ظلم ذوي قرباه من رجال الدِّين والمجتمع، فيعاني منهم جميعاً ما استفضنا في الحديث عنه آنفاً من الإقصاء والتهميش والإبعاد والإهمال.

فالدولة لا ترى فيه سنداً لسياساتها ولا ناصراً، والمجتمع بما فيه رجال الدِّين لا يمنحه من الأدوار ما يستطيع أن يرتقي من خلالها بثقافة المجتمع، ووعيه الدينيِّ والحضاريِّ إلى المصافِّ العليا.

ليس أمامه إذن إلا أن يرضى بقضاء الله وقدره، فيسير في الطرقات مجهولاً، وينكبّ على قراءة ما يقتنيه من مئات الكتب، وما يستعيره من عشراتها، محاوراً نفسه، وهازئاً من رجالات السلطة وجلاوزة الأنظمة الحاكمة، ومعيراً مجتمعه أذناً صماءَ كلَّما سمع من جماعةٍ استخفافاً لامبرَّراً بالمثقَّف ما لم يكن معمَّماً.

فإذا جمعته الصدفة في مجلسٍ مع أحد المعمَّمين أمام الناس، فليحسن فنَّ المداراة جيِّداً، ولتكن مهمته أن يبرِّر له خطأ الأفكار، إن كانت هناك أصلاً ثمَّة أفكار، أو ليحسنْ إن لم يتقن فنَّ المداراة عبقريَّة السكوت.

التفسير الثالث: إنَّ المثقَّف المهتمَّ بالجانب الدينيِّ والعقائديّ، عندما يواجه كلَّ هذه الإخفاقات، وعندما يقع تحت وطأة الكثير من الضغوطات النفسيَّة والإجتماعيَّة، بسبب عدم حيازة ثقافته للصفة الشرعيَّة من الحوزة، يلجأ إلى توظيف تلك الثقافة الدينيَّة والعقائديَّة الكبيرة التي بذل في سبيل تحصيلها الجهود المضنية خلال السنوات الطويلة في المجالات

والميادين غير الدينيَّة، فيلجأ إلى كتابة الأعمال الأدبيَّة، أو إلى كتابة البحوث اللغويَّة والبيانيَّة، أو يكتب في التأريخ العامّ، ثمَّ إن وجد فرصاً للنشر، أقدم على نشرها في الصحف والمجلات التي لا تمتُّ إلى الواقع الدينيِّ بصلة، وربما كان بعض تلك المنابر الإعلاميَّة والصحافيَّة موجَّهاً ضدَّ تطلُّعات الحوزة، ولا يحسُّ بوخز الضمير غالباً، لأنه يجد مثل هذا التصرُّف مبرَّراً بعد أن أقدمت الحوزة على تجاهله وتجريده من الوثاقة في ممارسة دوره الثقافيِّ والدينيّ، فالمفروض أنهم حريصون على استيعاب هذه الطاقات المبدعة لصالح الإسلام، وتشجيعها ومنحها ما تستحقُّ من الإهتمام، وإذ لم يحصل هذا رغم الصبر الطويل، والمثابرة الجادَّة المستمرَّة، فإنَّ أغلب هؤلاء المثقَّفين يتَّجه راضياً عن ضميره إلى تلك المنابر ليجد لنفسه ولأفكاره فرصاً معقولةً للتعبير.

وشيئاً فشيئاً، يغرق هذا المثقَّف في أجواء عالمه الجديد، الذي يشعر تجاهه بالإمتنان، بعد أن استهان بفكره رجال الدِّين، حتّى ينسى المهمَّة العقائديَّة والدينيَّة التي رسمها ذات يومٍ لنفسه ولفكره وثقافته خطةً ومساراً.

وهكذا يخسر المجتمع في كلِّ يوم صفقةً رابحةً بلا مبرِّر، وهكذا نخلق لأنفسنا في كلِّ يومٍ من أنصارنا ومحبينا، ومن الراغبين في تعزيز الثقافة الدينيَّة داخل المجتمع خصوماً وأعداءً.

التفسير الرابع: إنَّ عزوف الكثير من المثقَّفين عن ممارسة الأدوار الطبيعيَّة في الفضاء الدينيِّ والإجتماعيّ، بسبب ما فصَّلنا الكلام من أجل بيانه من المعوِّقات والضغوطات، سواءٌ من جانب الأنظمة الحاكمة أم من جانب الحوزة، تسبب بدوره في عزوف الكثير من الشباب عن مواصلة الإطلاع الجادِّ على مصادر الفكر الإسلاميّ، بعد أن تأكَّد لديهم أنَّ مصيرهم بعد أن تنضج ثقافتهم غاية النضج في هذا المضمار، سيكون هو المصير نفسه الذي حكم أسلافهم وأقرانهم الذين سبقوهم. فكلَّما مرَّ جيلٌ بدون أن يتمَّ الإلتفات إلى هذا الخطأ الشنيع في إقصاء المثقَّفين الدينيين وتهميش أدوارهم، تركَّزت هذه الحالة، وتناقص عدد الشباب الذين يعدون أنفسهم لهذه المهمَّة الجليلة، وربما توجَّه بعضهم إلى الدراسة الحوزويَّة رغبةً منهم في أن يكونَ اندراجهم فيها سبباً في أن يأخذوا أدوارهم الطبيعيَّة، لكنهم ينسون غايتهم في التسلُّح بالثقافة المتشعِّبة التي هي أهمُّ خصائص المثقَّف الدينيِّ بعد الإندراج في الدراسة الحوزويَّة، ويقتصرون على دراسة متطلَّبات الإجتهاد الفقهيِّ وفْقاً للطريقة التقليديَّة، وبعد أن تمرَّ عليهم فترةٌ معتدٌّ بها في الحوزة يكتسبون الإطار الذهنيَّ نفسه الذي يجعلهم يشعرون بالإشمئزاز من المثقَّف الدينيّ، مدفوعين بدوافع شتى من التأثُّر بالأجواء العامَّة، وآراء زملائهم في المسألة. وينسى ما كان يدعو إليه من قبل من ضرورة أن يعامل المثقَّف الدينيّ معاملة من بذل الجهود الإستثنائيَّة في تحصيل المعارف الدينيَّة. وربما اكتفى إن كان ذا نفسٍ حسّاسةٍ نبيلةٍ بأن يكوِّنَ علاقاتٍ وصداقاتٍ مع أفرادٍ منهم يناقشهم في بعض القضايا على هامش اللقاء، ويشعرهم بالمنَّة ضمنياً كونه تنازل عن مقامه بوصفه معمَّماً فرضي بالحوار الجانبيِّ معهم، والإستماع إلى بعض نقاشهم في العديد من المسائل والقضايا الدينيَّة، مع أنها من صلب اختصاص رجل الدين، وليس للمثقَّفين بوصفهم من عوامِّ الناس إلا سماع رأيه فيها، ليمنحوه بعد ذلك مراسيم التسليم النهائيِّ والمطلق.

إنَّ عدم الإهتمام بهذه الشريحة الإجتماعيَّة المثقَّفة ثقافةً دينيَّةً أصيلة، مضافاً إلى ما تحمله من الإستيعاب المركَّز لمجمل الحركات والمدارس الفكريَّة والفلسفيَّة في العالم المعاصر، يجعل هذه الطبقة المهمَّة من المثقَّفين الدينيين عرضةً للإنقراض باستمرار.

إنَّ الحوزة تردِّد عبر الكثير من تصريحات رجالها في الكتب الدينيَّة وغيرها أنَّ المجتمع يعاني من الأزمات الروحيَّة، ومن النقص المريع في استيعاب المضامين الدينيَّة، وتردِّد أنَّ الناس لا يحملون من الإسلام إلا اسمه، ولا يعرفون من القرآن إلا رسمه، وأشباه هذا من العبارات والكلمات التي تعبِّر عن هذا المضمون، ثمَّ نجد توجيهاتهم ونصائحهم لمن يهمُّهم الأمر منحصرةً في أنَّ الحوزة يجب أن تضاعف من جهودها واهتمامها بالخطباء الذين توكَل لهم مهامُّ صياغة الوعي الدينيِّ لطبقات المجتمع، وفعلاً فإنهم يفتحون المعاهد الرديفة للحوزة من أجل تخريج المزيد من الخطباء الذين ينتشرون داخل المجتمع، وتعقد لهم المجالس في المناسبات الدينيَّة المختلفة، ثمَّ لا يتقدَّم وعيُ الناس خطوةً واحدةً إلى الأمام، سوى أنَّك تمرُّ في الشوارع فتسمع محاضراتهم داخل البيوت، فتعرف سرَّ بقاء المجتمع رهين حالة التخلُّف في وعيه الدينيّ، وإيمانه بأشياء ليست من الدين في شيءٍ، بل ربما كانت مرادفةً تماماً لما كانت تعتقده المجتمعات الجاهليَّة المتخلِّفة من المعتقدات الزائفة الواقعة في حيِّز الخرافة.

إنَّ الخطيب يعتبر نفسه المسؤول الوحيد عن نشر الثقافة الدينيَّة بين الناس من خلال منبره، كما يعتبر نفسه الوحيد القادر بعبقريته التي لا مثيل لها أن يشرح كلَّ التفاصيل المتعلِّقة بآل البيت من تأريخهم إلى فقههم إلى فلسفتهم. كما إنه متمسِّكٌ باعتقاده في نفسه بوصفه الوحيدَ الذي يحقُّ له الفصل في كلِّ شأنٍ يتعلَّق بالملحمة الحسينيَّة الخالدة، فما نطق به لا بدَّ أن يكونَ هو الحقّ في الواقع ونفس الأمر، مهما كانت كلماته لا تعبِّر عن المضمون الواقعيِّ لفلسفة الإمام الحسين Δ.

أكثر ما يزقُّه الخطباء في عقول الناس هو الخرافة، ولم يصبح الكثير من أفراد المجتمع على هذه الدرجة من السطحيَّة في التفكير الدينيِّ إلا بسبب هؤلاء الخطباء.

لو كان دور المثقَّف الدينيِّ مفعَّلاً، لأمكن تجنُّب الكثير من المساوئ التي يلحقها هؤلاء الخطباء بثقافة المجتمع الدينيَّة وفكره العقائديِّ الذي ينبغي أن يكونَ طبقاً للسموِّ غير الإعتياديِّ في تفكير المعصومين %.

لا أعتقد أنَّ الإرتقاء بالحالة الثقافيَّة والفكريَّة والدينيَّة يمكن له أن يتحقَّق من خلال الإعتماد على الزيادة في عدد الخطباء، خاصَّةً مع اتخاذهم الخطابة مهنةً للإرتزاق، بل إنَّ أكثرهم لا يقرأ من الكتب، ولا يضع في رأسه من الثقافة، إلا ما يكون عوناً له في الترويج لهذه المهنة، حتّى لو تيسَّر هذا من خلال توثيق مصادر الخرافة، وفي هذا ما فيه من الخطر على صياغة العقول وفقاً لما تفرضه المهنة من الزيادة والنقيصة والحذف والتشويه والتلفيق والكذب والإختلاق.

حتّى إذا تمَّت قولبة العقول على هذه المعلومات المشوَّهة أو السطحيَّة أو الكاذبة، أصبح أعسر شيءٍ في الوجود أن يقوم مصلحٌ دينيٌّ ناهضٌ بإزاحة هذا الركام الثقيل من الإنحرافات الفكريَّة والعقائديَّة عن الإسلام الصحيح، وربما فقد حياته في هذا السبيل دون أن تستجيب له المقادير بتحقيق هذه الغاية العسيرة.

التفسير الخامس: لم يكتسب المثقّف الدينيُّ نفسه، خلال التأريخ الطويل الذي يمتدُّ لمئة عامٍ تقريباً في العراق، سجيَّةً نفسيَّةً مستقلةً، فهو سلبيٌّ للغاية اتجاه ما لثقافته على نفسه من الحقّ، كما إنه مستعدٌّ للتنازل عن آرائه التي توصَّل إليها بالبحث المتواصل، والتفكير المستمرّ، ليس لصالح أيِّ أحد، ولكن لكي تكون فكرته مطابقةً فقط لما يعتقده المعمَّم البسيط من الرأي في المسألة العلميَّة العالقة، فهو نفسه قبل غيره يشعر بتبكيت الضمير، والإبتعاد عن جادَّة الحقّ لو أنه سلَّم للدليل القاطع في رأسه على رأيٍ معيَّن، لمجرَّد احتمال أن يكونَ رأي المعمَّم في منطقته خلافَ ذلك، بل إنه لا يكلّف نفسه موازنة رأيه برأي الشيخ، ولإجراء المقارنة لبيان وجه الصواب في المسألة، وإن كانت مسألةً علميَّةً ليس للشيخ أن يبدي رأيه فيها أصلاً، كأن تكون واحدةً من مسائل التأريخ العامِّ أو علم الإجتماع أو علم النفس أو حتّى الأدب. وطبعاً، لا يكون هذا الحكم عاماً بحقِّ جميع المثقَّفين الدينيين، إلا أنه ينبغي الإعتراف بأنه جارٍ في حقِّ كثرةٍ معتدٍّ بها منهم. فإذا كان المثقَّف الدينيُّ نفسه فاقداً لإمكانيَّة أن يجعل لإستنتاجاته العلميَّة وزناً من خلال السلطة الوحيدة في البحث العلميّ، وهو البرهان والدليل، فكيف يكون حال الآخرين إذن؟. سيكون من المناسب جداً التماس الأعذار لهم بالطبع لو أنهم عاملوه بالطريقة المهينة التي يعامل أفكاره واستدلالاته فيها.

إنه يتنازل برحابة صدرٍ عن أفكاره أمام الشيخ، مع أنَّ الشيخ يعيش في دخيلة نفسه صراعاً مع أفكاره كونه يعلم أنها لا تستند إلى برهان، ولا تركن إلى دليل.

إنه دائماً قابعٌ في زاويةٍ بعيدةٍ من خياله، منتظرٌ قدوم الشيخ، كي يعمِّد استنتاجاته التي توصَّل إليها بعد تمحيص واختبار عشرات الأطروحات في القضيَّة المعيَّنة في ماء تبريكاته، مع أنه واثقٌ حتّى النخاع بأنَّ الشيخ لم يقرأ رأياً واحداً فيها، وربما لم يكن قد سمع بها على الإطلاق.

كم من حادثةٍ جمعتني بأشخاصٍ من هؤلاء، فكانوا شديدي الوطأة على بعضهم البعض في الحوار، وتراهم جميعاً محلّقين في فضاء النقاش من خلال سرد الأدلّة والبراهين على ما يعتقد كلُّ واحدٍ منهم من الرأي في مسألةٍ ما، حتّى إذا ما حضر أحد الشيوخ فأحبَّ أن يدلي برأيه من خلال مشاركتهم في الحوار، رأيتهم لا يحرِّكون ألسنتهم إلا بكلمات الموافقة على ما يقول الشيخ، دون أن يذكروا ضدَّ أطروحته دليلاً واحداً يثبت خطأه، مع أنهم جميعاً في أعماقهم شاعرون بهذا الخطأ.

ترى هل يكون الإستلاب الذي يتصرَّف وفْقاً له هؤلاء، ويقبل منهم الشيخ أن يعيشوه بكافَّة تفاصيله واشتراطاته معه، مطابقاً لتلك الروح الإسلاميَّة المعروفة بالنسبة للجميع، حيث تطالب الإنسان بأن يكونَ مستقلَّ التفكير في تكوين القناعة في الكثير من التفاصيل التي لها علاقاتها الوطيدة بالعقيدة.

التفسير السادس: إنَّ بعض المثقَّفين الدينيين يقصرون اهتمامهم على دراسة ومتابعة الأفكار والنظريات الفلسفيَّة المتعلّقة بالإسلام، بالإضافة إلى بذل الجهود في الإطلاع على المنجز الفكريِّ والثقافيِّ الغربيِّ الحديث، وما يكتب في المحيط الإسلاميِّ من النظريات والأفكار في المنحى ذاته، ولا يبذلون جهوداً مماثلةً في الإطلاع على الفقه والأصول، ولا على الكثير من الجزئيات والتفاصيل المتعلّقة بتأريخ الإسلام. وهم بصنيعهم هذا يبتعدون عن دائرة الإهتمام في المحيط الشعبيِّ والإجتماعيِّ الذي يعيشون فيه، لأنَّ

الإنسان المسلم في العادة هو إنسانٌ بسيطٌ يقصر اهتمامه على ما ينبغي معرفته من الشؤون الدينيَّة الإعتياديَّة المألوفة من الفقه وبعض التفاصيل التأريخيَّة المتعلّقة بالأحداث والشخصيات الرئيسيَّة في الإسلام، وما لم يكن المثقَّف قادراً على جلب اهتمام المجتمع إلى ثقافته وفكره المتشعِّب العميق في هذه المجالات فإنه سوف لن يصادف نجاحاً يذكر في أن يسند إليه المجتمع ثقته واحترامه وتقديره بوصفه مثقَّفاً دينياً، بل إنه سيعتبره مدَّعياً ما ليس له بحقّ، لو حاول أن يتحدَّث عن الغبن والظلم الذي لحق بهذه الجماعة التي هو منها، فلو كانوا مثقَّفين دينيين واقعاً، لبذلوا في دراسة الفقه والأصول والتأريخ الإسلاميِّ جهوداً منظورةً، ولم يقتصروا على الإطلاع على المنجزات الفلسفيَّة والكلاميَّة في الإسلام، وعلى الإهتمام بالمنجز الثقافيِّ الحداثيِّ الأوربيِّ أو الإسلاميِّ حتّى، وما زال المجتمع يحسُّ بأنَّ المثقَّف الدينيَّ إنسانٌ يقيم في برجٍ عاجيٍّ، مكتفياً بالشكوى من جهل الناس وقصورهم عن أن يبلغوا مداه، وناظراً إلى كلِّ الآخرين بوصفهم مقصِّرين في حقِّه، إذ لم يعرفوا ما يجب له عليهم من منحه الأهميَّة، وإلى نفسه بوصفه على الجميع منعماً. وبالطبع، لن يكون هذا الشعور ولا هذه الإقامة غير المنتهية في الأبراج العاجيَّة إلا سبيلاً إلى المزيد من العزلة، وإلى المزيد من الشكوى بلا طائل، دون أن يشعر المجتمع في حقِّه بأيِّ تبكيتٍ للضمير، لأنه هو من اختار لنفسه هذا النهج، ولم يختر لنفسه طريقاً وسطاً في الإختلاط بالناس والإبتعاد عنهم كلَّما شعر أنَّ في الإبتعاد حكمةً تعود عليه وعلى المجتمع بالنعمة والخير، فإذا لم يختلط المثقَّفون الدينيون بالمجتمع، ولم يعيشوا مع طبقاته همومه وأحزانه ومسرّاته، ولم يحاول أن يترك بصماته على ثقافة المجتمع من خلال حواراته المفتوحة معهم وسماعه منهم، وغرس الثقة في صدورهم بأنفسهم، وبعث الأمل في أرواحهم كلَّما شعروا بانحطاط الأوضاع الإجتماعيَّة واستئثار الحكام، ومن خلال تشجيعه المستمرِّ لهم بأن يرفعوا صوت الإحتجاج وفْقاً لمقتضيات الحكمة والتعقُّل في وجه كلِّ معتدٍ على حقوقهم مهما كان شأنه ووضعه الإجتماعيّ، وباختصار فإنَّ المثقَّف الدينيَّ مالم يختر لنفسه نهجاً انخراطياً في المجتمع وهمومه، وما لم يكن ملتحماً معه في شتى الإتجاهات، فلن يكون لوجوده ضرورةٌ داخل المجتمع، إذ وجوده وعدمه سواءٌ مع عدم قدرته على التأثير، ومع بقائه هكذا جالساً في برجٍ عاجيٍّ داخل أرباض الخيال، يلعن الحاضرين ولا يجود على الغابرين بذكرٍ حسن.

التفسير السابع: إنَّ النزعة النقديَّة التي تحكم الإطار الذهنيَّ العامَّ للمثقَّف الدينيِّ تجعله غير مفهومٍ غالباً للأوساط الدينيَّة، بحيث يكون وضعه محرجاً في داخلها، فمن ناحيةٍ هو متديِّنٌ وحريصٌ على الدفاع عن الإسلام وثقافته وفكره وحضارته، ومن ناحيةٍ أخرى فإنه يسرف في نقد الأوضاع التي يعتبرها لادينيَّةً، مع أنَّ العادات الإجتماعيَّة والألفة الطويلة المستمرَّة بها جعلتها تبدو وكأنها من صلب العقيدة، وأنها جزءٌ لا يتجزّأ من ضروريات الدين.

ولقد استهلك هذا الجانب جهود المثقَّف الدينيّ، على حساب الإهتمام الجدِّي بالقضايا والمسائل التي لها علاقةٌ بالتركيبة البنيويَّة للمشاكل التي يعاني منها المجتمع المتديِّن، وبدا هذا المثقَّف كما لو أنه من الشانئين للدين، الباحثين عن العثرات والكبوات والزلات داخل بطون الكتب الدينيَّة، وبين ظهراني المجتمع المتديِّن للتشنيع بها، والإستهزاء المفرط بمؤلّفي تلك الكتب، مع أنَّ لهم في نظر الجماهير الدينيَّة قدسيَّةً ومقاماً

مرموقاً.

ثمَّ إنَّ المثقَّف الدينيَّ بحكم أنه مسؤولٌ عن متابعة ومواكبة الفكر المعاصر في الجانب الغربيِّ والعربيِّ والإسلاميِّ بشكلٍ عامٍّ، يردِّد كثيراً في أحاديثه مقولاتٍ واستنتاجاتٍ تعود إلى كتابٍ غربيين، وإلى مستشرقين لا يشكّلون في أوساطنا المتدينة مجالاً للثقة، فهي أسماء لمؤلّفين طالما ذكروا الإسلام والقرآن ونبيَّ الإسلام بالكثير من عبارات الإستخفاف والإستهزاء، ولهذا فلن يكون الإستشهاد بأقوالهم في بعض الموارد من قبل المثقَّف الدينيِّ مبعثاً للإطمئنان، مهما كان اختيار المثقَّف لتلك الإقتباسات والإستشهادات صحيحاً في بعض المناحي وموفَّقاً.

كما يمتاز الكثير من المثقَّفين الدينيين بالإنفعال السريع، وبردّات الفعل القويَّة إزاءَ الكثير من الإعتقادات الشائعة، بحُجَّة أنها انحرافٌ حقيقيٌّ عن الدين، ولا يتَّخذ في نقده أسلوباً سهلاً يسيراً يحفظ للناس مشاعرهم، ويطمئنهم على غيرته الحقيقيَّة على الدين، لكي يكون ذلك سبيلاً لأن تؤثِّر نصائحه وإرشاداته فيهم. بل إنَّ المثقَّف اعتاد على أن يكونَ ناقداً متحمِّساً لمثل هذه الإعتقادات التي يعتبرها زائفةً وغيرَ حقيقيَّةٍ من جهة الإنتماء للدين، دون أن يكونَ حريصاً بالمقدار نفسه من الحماسة على أن يظهر مشاعره الدينيَّة وعواطفه الإيمانيَّة، بل إنَّ الأمر ليصل إلى درجة شعوره بالخجل من أن يقدِّم نفسه لأقرانه من المثقَّفين غير الدينيين بوصفه مثقَّفاً دينياً، فيحاول أن يرفع عن نفسه سمة المثقَّف المهتمِّ بثقافة الدين بدافع الغيرة والإنتماء، ويوحي لهم حرصاً على أن ينظروا إليه بكثيرٍ من الرضا طبقاً لمقاييسهم للمثقَّف ومعاييرهم التي وضعوها، واتفقوا عليهم كمثقَّفين غير دينيين، بأنه ما درس هذه العلوم الدينيَّة إلا لكي يكون متسلِّحاً بالفكر والثقافة التي تتألَّف منها حضارة الأمة التي هو منها، ويسكت عن نقاشهم كلَّما تعلَّق الأمر بنقد المعتقدات الدينيَّة، مع أنها تشكِّل جزءً من قناعاته، ولو أنه اتخذ لنفسه سبيل الدفاع عن الإسلام بالحقِّ من خلال الرأي الجريء الصريح في وجوههم لكان جديراً بأن يكونَ مُهاباً في نظرهم، وخليقاً بأن يمنحه المجتمع ثقته، ولصار رأيه ذا وزنٍ عند الفريقين، لكنه بخجله أمام أقرانه من أن يدافع عن المقولات الدينيَّة التي يعتقد هو في دخيلة نفسه بصدقها وصحَّتها، يتعرَّض للخسران على المستويين معاً، فلا هو بالرجل المهاب في نظر أقرانه، ولا هو بالجدير بأن توكل إليه مهمَّة الدفاع عن الشريعة الإسلاميَّة بالرأي الحقِّ في نظر مجتمعه المتديِّن المسلم.

التفسير الثامن: من المؤسف أنَّ المثقَّف الدينيَّ الذي امتلك اطلاعاً واسعاً على الفكر المعاصر، وقرأ الكثير من الكتب الإسلاميَّة الحديثة والغربيَّة في مجال الفلسفة والقانون والسياسة والأدب والتأريخ وعلم النفس والإجتماع، بقي يعاني من نقصٍ حادٍّ في الإطلاع على التراث الإسلاميِّ القديم، فهو لا يقرأ صحاح الحديث، ولا يهتمُّ اهتماماً حقيقياً بقراءة كتب التفسير القديمة، ولا يمنح من وقته الكثير للصبر على قراءة كتب علم الكلام في مصادره الأصليَّة التراثيَّة، ولا يغوص بعيداً في التنقيب عن جواهر الأفكار في كتب الحكماء المسلمين عبر الإطلاع على مؤلَّفاتهم مباشرةً، بل إنَّ الغالبيَّة العظمى من المثقَّفين الدينيين إن كانوا يهتمّون أصلاً بهذه المناحي الفكريَّة فإنهم يعتمدون غالباً على الكتب الوسيطة التي كتبها مؤلّفون آخرون معاصرون، فتبقى بسبب ذلك ثقافتهم على مستواها

المعروف من وجود الثغرات والفجوات المعرفيَّة الكثيرة فيها كلّما تعلّق الأمر بالحديث عن التراث الإسلاميِّ القديم.

ويمكن عزو هذه الظاهرة إلى شعور هؤلاء المثقّفين بتأريخيَّة الكثير من الأفكار التي وردت في تلك المؤلّفات، وإحساسهم بقلّة الجدوى من دراستها، وإنفاق السنوات الطويلة في تفحُّص مضامينها وحلِّ شفراتها، بالإضافة إلى ما يحسّونه من انفصال هذه النصوص عن الواقع المعاصر، وعجزها عن توفير الإجابات الشافية للكثير من المشاكل الحضاريَّة المطروحة في أزماننا هذه بما يكتنفها من التعقيد الحاصل في مختلف الميادين الإجتماعيَّة، بحيث تستدعي في رأيهم إجاباتٍ من نوعها، ليست بالضرورة مستقاةً من تلك الرؤى والأفكار والنظريات التي وفّرت إجاباتها بنجاحٍ منقطع النظير للأسئلة الحضاريَّة التي كانت هي المطروحة بوصفها تحدِّياً في الأزمان التي أنتجت فيها.

والحقُّ أنَّ المثقّف الدينيَّ ليس محقاً في هذا الإعتقاد، فهو مطالبٌ أكثر من رجل الدين نفسه بالإطلاع الدقيق الجادِّ على التراث الإسلاميِّ قديمِهِ وحديثِه، عبر قراءة الأفكار في مؤلَّفاتِها الأصليَّة، باعتباره معنياً بالدرجة الأساس بأداء وظيفته الأهمِّ في مقارنة الأفكار والموازنة بينها، في الجانب الذي يمثّل الثقافة الغربيَّة والفكر الحداثيّ، وفي جانب الفكر الإسلاميِّ الذي هو مالكٌ لتراثه وحداثته كذلك رداً وقبولاً وغربلةً وتمحيصاً للأفكار والنظريّات.

وكيف يتسنى له أن يؤدِّي دوره ووظيفته الخطيرة في هذا المجال الحسّاس ما لم يكن مطلعاً على الأفكار في مصادرها الأصليَّة سواءٌ مصادر الفكر الإسلاميِّ التراثيِّ منه والحداثيّ، أم مصادر الفكر الحداثيِّ الغربيِّ الذي هو برغم الحسنات الكثيرة التي لا تنكر فيه يحتوي على ما لو استمرَّت البشريَّة في تعاطيه من الأفكار والأطروحات المنحازة إلى التحلُّل والتخلّي عن القيم الروحيَّة المهمَّة، والمعاني السامية التي يكون مسؤولاً عن وجودها وانتشارها في المجتمعات الإنسانيَّة الدينُ وحده.

إنَّ واحدةً من المهامِّ الرئيسيَّة للمثقّف الدينيِّ هي المواجهة الفكريَّة الشجاعة للإختراق الذي تتسبَّب به الثقافات التي تحاول الغضَّ من قيمة الإسلام ونشر الإشاعات والأباطيل ضدَّه، كما انَّ المهمَّة الثانية التي يجب أن يقوم بها هذا المثقّف هو تشخيص مواطن الضعف ومكامن الخلل في جسد الأمَّة، بالإشارة إلى الأسباب الحقيقيَّة التي تقف وراء تخلُّفها في الكثير من مجالات الحياة بأسلوبٍ علميٍّ لا يصدر عن العقد النفسيَّة والإجتماعيَّة التي عانى منها المثقّفون الآخرون، فجعلتهم يتهمون الإسلام بهذا التخلُّف ظلماً وعدواناً، ولا يتاح للمثقّف الدينيِّ أن ينهض بأعباء هذين الدورين، مضافاً إلى الأدوار الأخرى التي سنتحدَّث عنها في مستقبل الكتاب، إلا بأن يكونَ قارئاً نهماً جادّاً وصبوراً على التنقيب الطويل والمستمرِّ في بطون المؤلّفات القديمة والحديثة، في الجانبين الغربيِّ والإسلاميِّ على السَّواء.

التفسير التاسع: لم يستطع المثقّفون الدينيون طوال التأريخ الذي تبلور فيه وجودهم كأفرادٍ مبعثرين داخل المجتمع، أو كأساتذةٍ في المدارس والجامعات، أو ككتّابٍ في الصحف والدوريات، أن يؤسِّسوا لأنفسهم هيئاتٍ ومؤسَّساتٍ يمارسون من خلالها أنشطتهم في كتابة الفكر الدينيّ، ويناقشون من خلال الندوات التي يعقدونها مع الناس، ومع نظرائهم

من المثقّفين الآخرين، المواضيع والإشكاليّات الفكريَّة من الزاوية التي يهتمُّ بها المثقَّف الدينيّ، لكي يكون وجوده ملحوظاً داخل المجتمع، ولكي يتحوَّل إلى رقمٍ خطيرٍ صعبٍ في المعادلة الفكريَّة العقائديَّة داخل المؤسَّسات والحوزات الدينيَّة الرسميَّة، وربما لعبت عواملُ قهريَّةٌ كثيرةٌ خارج إرادة المثقَّف جعلته مجبراً على العزلة والإنكفاء على الذات، والإبتعاد عن الإنخراط الجدِّي والفاعل في مؤسَّساتٍ من هذا القبيل، إلا أنَّ النتيجة واحدةٌ من حيث أنَّ عجزه عن النهوض بهذا الدور وإحجامه عن تكوين المؤسَّسات والمنابر التي تمكّنه من تركيز حضوره داخل المجتمع المتديِّن، كلُّ ذلك شكَّل عاملاً رئيسياً مهمّاً في مصيره اللاحق كمفكِّرٍ مهمَّشٍ ومنبوذٍ ومقصىً من المؤسَّسات الدينيَّة الرسميَّة فيما بعد.

إنَّ الظروف التي كان ضحيتها المثقَّف الدينيُّ العراقيّ،كما انها كانت حائلاً دون وجود الأجواء المناسبة اللازمة لترسيخ هذا المفهوم في المجتمع العراقيّ، من خلال زيادة عدد المثقَّفين الدينيين الذين تشجِّعهم هذه الأجواء المفترضة لو أنها وجدت على أن يختطوا لأنفسهم في طلب المعرفة والثقافة هذا المسار، فقد كان لها أثرٌ مباشرٌ آخر في إيجاد العقبات الضخمة أمام ما هو متوفرٌ من أعداد هؤلاء المثقَّفين لكي لا يمارسوا أدوارهم بالشكل المطلوب، خلافاً لما كان عليه الحال في بلدانٍ إسلاميَّةٍ أخرى، إذ نحن نعرف ما كانت تزخر به فضاءات الثقافة الإيرانيَّة من حركاتٍ فكريَّةٍ غير عاديَّةٍ في تأريخ إيران، أسَّس لها ونظَّر مثقَّفون دينيون كبار، كان لهم شأنٌ لا يقلُّ عن شأن كبار المجتهدين في الأوساط الحوزويَّة الإيرانيَّة، إن لم يزد عليه في أحيانٍ كثيرة، وأوَّل ما يشار في هذا الصدد إلى المفكّر الإيرانيِّ المعروف علي شريعتي، والمفكّر الإيرانيِّ الآخر مهدي بازركان، مضافاً إلى الموجة التي أعقبتهما التي تمثلت بعبد الكريم سروش وأضرابه من المفكّرين الإيرانيين المعاصرين الذين ينتمون إلى هذه الطبقة المبدعة من المثقَّفين الدينيين.

الفصل الرابع

بعض ما يمتاز به المثقَّف الدينيُّ عن نظيره العلمانيِّ والليبراليّ

إنَّ التداخل بين الأصناف المختلفة للمثقَّفين حاصلٌ لا محالة، فالمثقَّف الدينيُّ لا ينفصل تماماً في المحدِّدات التي تؤلِّف شخصيته عن المثقَّف العلمانيِّ أو الليبراليّ، أو أيِّ مثقَّفٍ آخر من الممكن أن يندرج تحت أيَّةِ لافتةٍ أخرى، فالتخوم التي تفصل بين كلِّ هذه الأصناف ليست واضحة، هذا ما يجب الإلتفات إليهِ، ونحن نكتب هذا الفصل عما يميِّز المثقَّف الدينيَّ عن غيره.

إنَّ هذا التداخل الذي أشرنا إليه واعتبرناهُ أمراً مفروغاً من وجوده بين طبقات المثقَّفين عائدٌ في أسبابه البعيدة إلى أنَّ ما يؤلِّف جوهر الثقافة عند الجميع غالباً ما يتمُّ استقاؤه من مصادرَ معرفيَّةٍ مشتركةٍ بينهم، فأنت ترى الليبراليَّ مهتماً أحياناً بمتابعة المؤلَّفات الإسلاميَّة بنفس الدرجة التي يتابع بها المثقَّف الدينيُّ هذه المؤلَّفات، كما تجد الأصناف المختلفة من المثقَّفين الذين يجمعهم جامعٌ واحدٌ وهو كونهم علمانيين، مع الإلتفات عرضاً هنا إلى أنَّ هناك علمانياتٍ متعددةً وليست علمانيَّةً واحدة، فإنك تجد هؤلاء على اختلاف المدارس الفلسفيَّة ذات التوجُّهات العلمانيَّة التي ينتمون إليها، يتابعون مصادر العلمانيات المتنوِّعة كلها، مضافاً إلى متابعتهم الجادَّة لما يصدر من الكتب المهمَّة في المجال الإسلاميِّ المتديِّن، وقل مثل هذا عن المثقَّفين الدينيين، فهم كذلك باختلاف المشارب والمدارس الفكريَّة الإسلاميَّة التي يعبِّرون عنها، يتابعون الكتب التي تترجم للفكر الإسلاميِّ القديم والحديث في الدائرة الإسلاميَّة كلّها، دون أن يخفِّف هذا من الإهتمام الآخر، الذي يوازي الإهتمام الأوَّل في السعة والقوَّة، بكلِّ ما يترجم أو يؤلَّف داخل الفضاءات الفكريَّة العلمانيَّة والليبراليَّة.

من هنا يكون الفصل أحياناً من أجل التصنيف صعباً، رغم أنَّ هذه الصعوبة لا يمكن لها أن تصل في أيِّ حالٍ إلى مستوى التعذُّر والإستحالة.

فإنه من الممكن جداً إيضاح المعالم التي تجعل لكلِّ طرازٍ من هؤلاء تخوماً، وتعيِّن لكلٍّ منهم خصوصياتٍ بها يمتاز بعضهم عن البعض الآخر.

من الضروريِّ جداً أن نشير إذ نحن في بداية الفصل إلى أننا نقصد بالمثقَّف العلمانيِّ أو الليبراليّ تحديداً ذلك الصنف منهما الذي لا يجد في نفسه ميلاً للإنحياز إلى الإيمان، إما من موقع الرفض الكلِّي لهذا الإيمان، وللأسس الميتافيزيائيَّة التي ينهض عليها، أو من موقع الحياد المبالغ فيه منه، فلا يكون رافضاً له ولا مثبتاً، أي إنه غير معنيٍّ مطلقاً بإشكاليَّة الإيمان أو الإلحاد، ويتجاهلهما معاً، ولا يعتبرهما من أولويات الإهتمام لديهِ في البحث والدراسة.

أما العلمانيون والليبراليون الذين لا يتنكَّرون لواقعيَّة الإيمان، فليس من همنا أن نجري بينهم وبين المثقَّفين الدينيين الآن أيَّ نوعٍ من المقارنة، ولكن ربما توضَّحت من خلال طيات الكلام بعض أوجه الشبه والإختلاف، وسنعالج هذه المسألة ضمن منهجيَّةٍ نتبع فيها خطتنا في إفراد فقرةٍ خاصَّةٍ لكلِّ واحدةٍ من القضايا المهمَّة التي تمثل امتياز موقف المثقَّف الدينيِّ منها عن موقف نظرائه من المثقَّفين غير الدينيين، دون أن نزعم لأنفسنا استقصاء بحثنا لكلِّ القضايا التي نرى أنَّ من الواجب معالجتها في دراساتٍ مستقلَّةٍ أخرى

غير هذه، ولكن ما لا يدرك كله فليس من الصحيح أن يترك جلُّه كما قيل.

الفقرة الأولى
موقف المثقف الدينيِّ من الميتافيزيقا

تشكِّل الطريقة التي يفكِّر من خلالها المثقَّف، ليتخذ موقفه المعلن والصريح من هذه الإشكاليَّة مفترقَ طرقٍ رئيسياً في تمييزه عن الأنماط الأخرى من ذوي الإتجاهات الفلسفيَّة والفكريَّة والعقائديَّة التي تتخذ مواقفها المتباينة المختلفة تجاهها.

فالمثقَّف الدينيُّ بما هو كائنٌ منخرطٌ في التنظير الثقافيِّ والفلسفيِّ والفكريِّ عموماً، لا بدَّ من أن يكون موقفه منحازاً، بل مرتكزاً في الكثير من المفاصل والتشعُّبات على الركيزة الميتافيزيقيَّة الغيبيَّة، دون أن يعني هذا تخليه بقليلٍ أو كثيرٍ عن التفكير العلميِّ ومرتكزاته الأساسيَّة التي تعتمد غالباً وسائل الإستقراء والتجريب والتحليل، فالمثقَّف الدينيُّ واعٍ تماماً إلى أنَّ منطقة الغيب ومساحة الميتافيزيقا لا يمكن لها بحالٍ أن تتعدّى تلك التخوم التي رسمها وحدَّد معالمها الوحيُ في القرآن الكريم، مما يتَّصل بشؤون بعض الأخبار التي سردها القرآن مما حصل قبل نزول القرآن أو وقع متزامناً مع فترات نزوله، كآيةٍ صريحةٍ دالَّةٍ على إعجازه، حيث يقف هذا الإعجاز شاهداً على صدق نبوَّة صاحب الرسالة، أو ما يتصل بشؤون المعاد ويوم القيامة حيث أنها لا تنتمي إلى عالم الشهادة في كلِّ الأحوال، ولا بدَّ من الإعتماد على الوحي في معرفة وبيان تفاصيله وحيثياته وملابساته الغامضة، أو ما كان ذا علاقةٍ بتوضيح ضروريات الدين والشريعة لتكون مطابقة للمصالح العامَّة والخاصَّة التي يراها الشارع المقدَّس مناسبة ليقطع الإنسان مسيرته الإنسانيَّة في النموِّ المعرفيِّ والإزدهار المعنويِّ والكمال الإنسانيِّ وفقاً لخططٍ موضوعةٍ من قبَلِه، يبلغنا إياها عن طريق الوحي حصراً أو بإخبار النبيِّ مما يكون مآله في النهاية إلى الوحي كذلك. وتمتدُّ مساحة الغيب لتشمل الشؤون الأخرى التي تتعلَّق بمعرفة صفات الله والملائكة ومنازلهم عنده، وخلق العوالم الأخرى من الكائنات التي لا سبيل لعقل الإنسان إلى أن يستقلَّ بمعرفتها كالجنِّ مثلاً. فكلُّ ما تعلَّق بهذه التفاصيل والحيثيات مما لا يمكن للعقل البشريِّ الإحاطة به بمعزلٍ عن مدد الوحي وإخباره يكون داخلاً في دائرة الغيب، ومجعولاً من ضمن شؤونه واختصاصاته.

وليست هناك أيَّة مفارقةٍ على أيِّ صعيدٍ بين ضرورة أن يتصرَّف الإنسان طبقاً لما يفرضه الإتجاه العلميُّ في التعامل مع الواقع تعاملاً علمياً صرفاً على أسسٍ تجريبيَّةٍ أو مختبريَّةٍ أو معمليَّة، وبين الإيمان بالغيب في حدوده المقرَّرة عقلاً وشرعاً، مما يؤلِّف دائرةً بسيطة وإن كانت ضروريَّةً إلا أنها لا تهيمن على كلِّ المساحات الأخرى التي طلب الشرع نفسه من الإنسان أن يستلم زمام المبادرة فيبحث ويجرِّب ويستقرئ ويصوغ القوانين بناءً على النتائج التي تتمخَّض عنها مغامراته العلميَّة والمعرفيَّة الصارمة، التي تنطلق من دراسة الواقع المحسوس لتعود إليهِ بصيغة قوانين وقواعد ومناهج تفسِّره، وتحدِّد الطرائق العلميَّة الصحيحة في التعاطي معه على أساس تلك المعرفة، ووفقاً لما تفرضه تلك القوانين.

بهذا المعنى يمكن أن نحدِّد الإنسان المؤمن عموماً والمثقَّف الدينيَّ خصوصاً بأنه كائنٌ روحيٌّ من الطراز الأوَّل، شريطة أن نفهم من هذه الصفة ذلك المعنى الإيجابيَّ الذي يقرِّره المفكِّر الإسلاميُّ الكبير محمد باقر الصدر في واحدةٍ من مقالات مجلة الأضواء بقوله: [لا تعني الروحيَّة هذه إنكار المعاني الماديَّة للكون أو حصر نطاق الوجود في الروح والروحيات كما يشاء الكثير من الكتاب الأوربيين أن يفسروا النظرة الروحيَّة بذلك. فالإسلام يعترف بالحقائق الروحيَّة والماديَّة، وإنما يربط تلك الحقائق جميعاً بسببٍ مشتركٍ أعمق وهو الله تعالى. فالنظرة الروحيَّة إذن عبارةٌ عن إدراك صلة الحياة والكون بالله، وانبثاقها عن قدرته وتقديره، وبهذا المعنى يمكن أن نعتبر الكون بصورةٍ عامَّةٍ روحياً، لأنَّ تلك الصلة بالمبدع الخلاق – صلة الخلق والإبداع – تشمل المادَّة كما تشمل الروح، وتنفذ إلى سياستها جميع محتويات الكون وحقائقه. وليست هذه النظرة الروحيَّة التي تتمثَّل فيها الحقيقة الكبرى للكون نظريَّةً مجرَّدة، وإنما تتصل بالوجود العمليِّ للإنسان كلَّ الإتصال، وتحدِّد له موقفه من عالمه الذي يعيشه، والحياة التي يحياها ويستمدُّ الإنسان منها أو على ضوئها اتجاهه العامَّ الذي ينعكس في نشاطاته وأفعاله] [١].

ثمَّ إنَّ المثقَّف الدينيَّ كائنٌ ميتافيزيقيّ، وهو لا يخجل من هذا على الإطلاق، بشرط أن لا تكون الميتافيزيقا باباً للإنفتاح على التبرير غير العقلانيّ، وبشرط أن لا تهيِّء كذلك مناخاً ضاجّاً بالبذور التفكيريَّة التي تتأسَّس عليها الخرافة.

المثقَّف الدينيُّ كائنٌ ميتافيزيقيّ، بمعنى أنه لا يقتصر على المعطى الحسيِّ والتجريبيِّ في تفسير العالم والحياة والإنسان، كما إنه لا يحبس نفسه في قمقم التفكير الماديِّ المحض، فما صادفه هناك اعترف بوجوده، وما لم يصادفه رفع عقيرته بنبذه ونكرانه، لكنه يعرف تمام المعرفة أنَّ هناك ما يكون العقل ومعطياته ومرتكزاته وبديهياته سبيلاً أوحدَ للوصول إليهِ، والبرهنة على وجوده، مع علمه بأنَّ بعض المعطيات الماديَّة بمثابة عواملَ مساعدةٍ ومعضِّداتٍ ومؤيِّداتٍ لبلوغ درجةٍ أعلى من الإطمئنان إلى صحَّة النتائج التي يعتبر الإستدلال والبرهنة عليها من اختصاص العقل وحده، إذ يكون له فقط حقُّ إصدار الأحكام في تلك الشؤون والقضايا الخطيرة التي لا تمتُّ إلى عالم المادَّة بأيَّة صلة.

إنه يحذر الوقوع في الخطأ الذي شخَّصه السيد محمد باقر الصدر في نفس المقال المذكور آنفاً، إذ اعتبر أنَّ هناك طريقتين للتفكير، هما الطريقة العقليَّة والطريقة التجريبيَّة، إذ كلاهما عملَ على نحوٍ مستقلٍّ عند الفلاسفة قديماً وحديثاً فخلَّفا هذا الركام الهائل من الأخطاء في التراث المعرفيِّ والفلسفيِّ والعلميِّ مع شديد الأسف.

يقول السيِّد محمد باقر الصدر: [الواقع أنَّ كلاً من العقليين والتجريبيين وقع في خطأٍ كانت له أسوأ النتائج، فالعقليون الذين نادوا بالعقل مقياساً لم يطبِّقوا عملياً هذا المقياس وحسب، وإنما أفرطوا فحصروا بحوثهم في النطاق العقليّ، وكلَّفوا العقل المجرَّد أن يزوِّدهم بالحقائق والمعلومات حتى في الميادين والمجالات التي ليست من حقِّه، وبذلك ضاعت عليهم فرصة الإستفادة من المعين التجريبيِّ وما يتدفَّق به من حقائق ونتائج....

[١] محمد باقر الصدر. رسالتنا ومعالمها الرئيسية مع كتاب <الاسلام يقود الحياة والمدرسة القرآنية>في مجلدٍ واحد. ص ٢٩.

وكما أخطأ هؤلاء أخطأ التجريبيون أيضاً الذين اتجهوا اتجاهاً معاكساً تماماً كردِّ فعلٍ للإتجاه العقليِّ السابق، فآمنوا بالتجربة وقدرتها على استكشاف الحقائق والأسرار، وظنوا في غمرةٍ من نشوة الظفر بما توصَّلوا إليه من معلوماتٍ تجريبيَّةٍ أنهم استغنوا عن خدمات العقل، لأنه مما لم تتكشَّف عنه التجربة بعد. وكان من نتائج ذلك أن تحرَّر كثيرٌ من أنصار التجربة المعمليَّة، وخسر العقليون الثروة التجريبيَّة الضخمة، كذلك خسر التجريبيون الثروة العقليَّة الروحيَّة الجبارة].[١].

إنَّ الموقف الذي يصدر منه المثقَّف الدينيُّ هو موقف عقلانيٌّ منحازٌ إلى ثقافة التنوير والحداثة بدون أدنى شكٍّ، ولا يجد حرجاً في نفسه من أن يعترف بكلِّ المنجزات الإيجابيَّة التي تحقَّقت في ظلِّ الحضارة الغربيَّة المعاصرة، لكنه يعلم جيِّداً أنَّ هذه الحضارة هي نتاج تراكمٍ هائلٍ للجهود البشريَّة في ظلِّ الحضارات التي رعتها الأديان أو غيرها، مع التسليم بأنَّ أكثر الحضارات الإنسانيَّة السالفة مما كان لمنجزاتها العلميَّة والتنويريَّة في زمانها الدخل الفاعل والأكيد في وصول الحضارة الإنسانيَّة الراهنة إلى حالتها المذهلة التي نعيشها الآن، إن لم يكن كلها على الإطلاق، إنما هي حضاراتٌ نمت وترعرعت في ظلِّ الأديان.

لا ينكر أنَّ للتفكير بالطريقة الوضعيَّة فضلاً في خلاص الطرائق العلميَّة التي تعتبر التجربة فيها هي العمود الفقريّ الرئيسيّ الذي تستند إليه المقرَّرات والنتائج والقوانين العلميَّة في مختلف العلوم ذات المنحى التطبيقيّ، إلا أنَّ العقل وكثيراً مما اعتبره الوضعيون المنطقيون وغيرهم من مخلَّفات التفكير الميتافيزيقيِّ داخلٌ بشكلٍ لا يقبل النقض إلا بتجاهل البديهيات والضروريات مما هو ملاحظٌ ومحسوسٌ في تشكيل الصيغة النهائيَّة للقوانين العلميَّة عبر قفزاتٍ وانتقالاتٍ في صيرورة العمليات التجريبيَّة لا تكون مبرَّرةً ومقبولةً منطقياً أو علمياً إلا بالتسليم للعقل ومرتكزاته الرئيسيَّة بالدور المؤكَّد والفاعل فيها.

فبحسب الصدر أنَّ هناك تلازماً منطقياً بين مرحلتين تمرُّ بهما صياغة القانون العلميّ، هما المرحلة الإستقرائيَّة، ثمَّ تعقبها المرحلة الإستنباطيَّة، التي ترتكز إلى المقولات العقليَّة المحضة، إذ بها يكون تعميم معطيات الإستقراء من التجربة مبرَّراً ومعقولاً، وهذه المقولات العقليَّة الأوليَّة المحضة وما يتشعَّب منها هي ما تؤلِّف في نظر التجريبيين والحسيين أساس الميتافيزيقا، إذ يعتبرونها سبباً مباشراً في الإبتعاد عن النهج العلميِّ الصحيح في البحث والتفكير.

لقد قرَّر الصدر من خلال بحثه الطويل في الأسس المنطقيَّة للإستقراء أنَّ قضايا العلوم الطبيعيَّة حائزةٌ على درجةٍ عاليةٍ من التصديق تصل إما إلى درجة اليقين عند الفلاسفة العقليين، أو إلى درجةٍ عاليةٍ من احتمال التصديق على أساس الإستقراء كما هو الحال عند الفلاسفة التجريبيين، لأنهم اعتبروا أنَّ هناك تعميماً في صياغة تلك القضايا لا يمكن للتجربة أن تكون منبعاً له بحال، وهنا يتساءل الصدر عن أيِّ المذهبين، العقليِّ [الذي يؤمن بالميتافيزيقا] أو التجريبيِّ الماديِّ غير المعترف بآثار البديهيات العقليَّة في صياغة القضايا العلميَّة هو الأقدر على تفسير هذا الحدِّ الأدنى من درجات التصديق بتلك القضايا

---

[١] محمد باقر الصدر. رسالتنا ومعالمها الرئيسية مع كتاب <الاسلام يقود الحياة والمدرسة القرآنية> في مجلدٍ واحد. ص٣١.

وتبريرها؟.

ويكمل الصدر: [فالمذهب التجريبيُّ مضطرٌ بحكم فرضيته التي يتبناها عن مصدر المعرفة إلى القول بأنَّ تلك البديهيات التي تحتاجها نظريَّة الإحتمال مستمدةٌ من التجربة أيضاً، ما دامت التجربة في رأيه هي المصدر الوحيد للمعرفة أو على الأقلِّ إلى القول بأنَّ غير ما كان منها ذا طابعٍ رياضيٍّ بحتٍ مستمدٌّ من التجربة، وبذلك نفقد أيَّ أساسٍ لتنمية الإحتمالات الإستقرائيَّة، لأنَّ بديهيات الإحتمال تصبح على هذا الإفتراض بنفسها احتمالاتٍ بحاجةٍ إلى أساسٍ لتنميتها، وهكذا نجد أنَّ المذهب التجريبيَّ لا يمكنه أن يفسِّر الحدَّ الأدنى من التصديق الذي تحظى به القضيَّة العلميَّة].[١] الأسس المنطقيَّة للإستقراء ص٥٤٩-

هذا الفهم المنفتح على فضاءات العلم التجريبيّ، وعلى معرفة الأسس والمرتكزات العقليَّة التي يكون عن طريقها كلُّ تفكيرٍ تجريبيٍّ أو حسيٍّ مثمراً، هو الذي يؤطِّر الذهنيَّة العامَّة للمثقَّف الدينيِّ في رؤيته للعالم المادِّيِّ الحسيِّ والعالم الروحيِّ المنفتح على وجود الله الذي هو العلة النهائيَّة الأكيدة لهذا الوجود.

فلا تناقض ولا مفارقة ولا ابتعاد عن النهج العلميِّ في أن يبدي هذا المثقَّف احتراماً لكلِّ الجهود التجريبيَّة الحسيَّة والعقليَّة التأمليَّة الفلسفيَّة والروحيَّة، إذ إنَّ هذه الأنماط الثلاثة من جهود الإنسان ليست منفصلاً بعضها عن البعض الآخر، إن لم نقل إنها جميعاً تنبع من شيءٍ واحدٍ هو محاولة هذا الإنسان الإقتراب الحقيقيّ جهد الإمكان من حقيقة الأشياء والعالم وحقيقته هو بكلِّ تأكيد، لتصبَّ في نهاية الرحلة المضنية والممتعة في نفس الوقت في نفس الغاية التي حرَّكته للبحث والتجريب والتفكير والتأمُّل بمختلف الوسائل والآليات التي أثبتت صلاحيتها الكاملة للقيام بهذا الدور ولأداء هذه المهمَّة الإلهيَّة والإنسانيَّة الجليلة.

لا غرابة في أن نرى المثقَّف الدينيَّ متماهياً رغم نزعته العلميَّة الواضحة، ورغم تشدُّده في غربلة الأفكار الدينيَّة والفلسفيَّة والكلاميَّة من حيثياتها التي تبتعد بها عن الصفة العلميَّة، في نزوعه الروحيِّ الحادّ، فهو يعلم تمام العلم أنَّ لهذا الظاهر الذي يتكوَّن منه العالم الماديُّ جانباً خفياً، جانباً لو تخلى الإنسان عن الإعتقاد به للزمه أن يضحِّي بهذا البعد الماديِّ للعالم نفسه، أعني عن فهمه بالصيغ العلميَّة والقانونيَّة التي تجعل سبل تعاطيه معه على أساسها ممكناً وميسَّراً.

إنَّ ما لا يقع تحت التجربة مما يعتبر منتمياً في نظر بعض الحداثيين من التجريبيين والحسيين وغيرهم إلى الميتافيزيقا ليس بالضرورة أن يكون خارج دائرة الوجود، من حيث الإمكان على الأقلّ، فلقد علمتنا الوقائع العلميَّة نفسها أنَّ النتائج لا يمكن أن تكون قطعيَّةً ونهائيَّةً في مجال التجريبيات أنفسها، فما بالك والأمر متعلقٌ بما هو ليس من التجربة في شيء، بل هو سابقٌ عليها، ومبررٌ لها من حيث إمكان الإرتقاء بها إلى مستوى صياغتها بهيئة معادلاتٍ وقوانينَ لا تتخلَّف عنها الحوادث والوقائع في عالم الشهادة.

إنه على بصيرةٍ من الأمر، بحيث أنه يفهم بالضبط المغزى في مثل هذا النصِّ الذي يقرِّره الدكتور زكريا ابراهيم في كتابه مشكلة الفلسفة، حيث يقول: [الواقع أننا لو

---

[١] محمد باقر الصدر. الأسس المنطقية للإستقراء.

اقتصرنا في تعريفنا للعلم على القول بأنه تلك النزعة الوضعيَّة التي تهدف إلى ملاحظة الوقائع، لكان في هذا التعريف خلطٌ شنيعٌ بين المعرفة العلميَّة الدقيقة والمعارف الحسيَّة المشوَّشة، وآية ذلك أنَّ مفاهيم العلم تختلف اختلافاً جوهرياً عن مفاهيم النزعة التجريبيَّة التي تتوقَّف عند ما يقدِّمه لنا الإدراك الحسيُّ العاديُّ من موضوعاتٍ منفصلةٍ مشتَّتة، وهكذا تجعل النزعة التجريبيَّة نقطة ابتدائها هي تسجيل الوقائع البيِّنة، على حين يجيء العالم فيفضح تلك البيِّنات الكاذبة، لكي يعمل على اكتشاف القوانين الخفيَّة. ولعلَّ هذا هو ما حدا ببشلار إلى القول بأنه: لا علم إلا بما هو خفيٌّ].[١] مشكلة الفلسفة . الدكتور: زكريا إبراهيم ص ١٣٥.

ربما كنا نعذر العالم التجريبيَّ في كونه لا يبحث إلا في علل الحوادث القريبة، كونه معنياً بهذا الجانب من العلل والأسباب التي تقف وراء الظواهر الماديَّة، وهي غالباً ما تكون من سنخها، لكنَّ هذا لا يعطي الحقَّ للعالم في أن يحتكر الحقَّ العلميَّ في النظر إلى تلك العلل الماديَّة بوصفها عللاً نهائيَّة.

فحتى فهْمُ العالم لبعض المبادئ العقليَّة مما هو خارج نطاق المادَّة هو فهمٌ سطحيٌّ وقاصرٌ من الناحية الفلسفيَّة إن لم يكن غير مهتمٍّ بها من هذه الزاوية أصلاً، فضلاً عن أن يعرف لها قيمتها واعتبارها من الجهة التأمليَّة والفلسفيَّة المحضة، وإنما تكون هذه مهمَّة الفيلسوف أو مهمَّة من يجد نفسه معنياً بها من هذه الزاوية، وهو المثقَّف الدينيُّ تحديداً.

يقول الدكتور زكريا إبراهيم: [أما إذا نظرنا إلى العالم نفسه، فإننا نلاحظ أنه يسلِّم ببعض المبادئ الفلسفيَّة، كمبدأ العليَّة أو مبدأ الحتميَّة، دون أن يحرص على مناقشتها، تاركاً للفيلسوف مهمَّة البحث عما لها من قيمة. هذا إلى أنه إذا كان العالم يتوقَّف في العادة عند العلل المباشرة، فإنَّ الفيلسوف يواصل عمله بأن يبحث عن العلل النهائيَّة أو العلل القصوى. وفضلاً عن ذلك، فإنَّ الفيلسوف يهتمُّ بملاحظة طرق العلماء في البحث، محاولاً أن يستخلص منها للأجيال المقبلة منهجاً وأدواتٍ جديدةً للبحث تكفل لهم إحراز نجاح مطَّرد].[٢]

لقد ظهرت محاولاتٌ عديدةٌ في تأريخ الفكر والفلسفة كان الهدف منها هو إقصاء التفكير الفلسفيِّ المستقلِّ وإنهاؤه شيئاً فشيئاً، بحجَّة أنها مثَّلت طوراً عقلياً مرَّت به البشريَّة وانتهى، إذ انتقلت إلى طورٍ عقليٍّ أرقى وهو الطور العلميّ، وعلى هذا، فلا بدَّ للفلسفة إن كانت تريد أن تبقى محتفظةً بشيءٍ من بريق الإهتمام بها أن تتخلّى عن طرائقها القديمة وأدواتها، وأن تنهج لنفسها في البحث طرائقَ مستقاةً من العلم نفسه، وهو العلم التجريبيُّ على وجه التحديد، وقد مثَّل بجدارةٍ هذا الإتجاه الفيلسوف الفرنسيُّ الوضعيُّ أوجست كونت من خلال قانونه الشهير الذي يؤرِّخ فيه للمعرفة البشريَّة بالأطوار الثلاثة، ليجعل من الميتافيزيقا مرحلة وسطى بين الدين والعلم.

ومن الواضح أنَّ أوجست كونت يبدي من خلال هذه النظرة الإزدرائيَّة احتقاراً

---

[١] الدكتور زكريا إبراهيم. مشكلة الفلسفة. ص١٣٥.

[٢] الدكتور زكريا إبراهيم. مشكلة الفلسفة. ص١٤١.

منقطع النظير للدين، باعتباره يمثِّل مرحلةً تطوريَّةً من عقل الإنسان تجاوزتها البشريَّة بمرحلتين تطوُّرتين بعدها، وهما مرحلة الفلسفة أو الميتافيزيقا، والمرحلة العلميَّة التي اعتبرت تتويجاً كاسحاً لما قبله من المراحل حسب رأيه.

وعلى هديه سار من جاء بعده من الفلاسفة الوضعيين وغيرهم من ذوي الإتجاه الوضعيّ، وكان على رأسهم الفيلسوف الإنجليزيّ برتراند رسل، إذ حدَّد مهمَّة الفلسفة في أن تأخذ من العلوم التجريبيَّة كلَّ ما تحتاج إليهِ من أحكام، فلا تستقلُّ كما كانت تفعل من قبل في إصدار هذه الأحكام بعيداً عن الإعتماد على ما تقرِّره هذه العلوم بوصفه الكلمة الفصل التي لا تُردّ.

وهنا يقول الدكتور زكريا إبراهيم في معرض تفنيد هذه الرؤية الأحاديَّة لفلاسفة العلم: ‹إنَّ كلَّ شيءٍ – في نظر النزعة العلميَّة المتطرفة – هو بطبيعته موضوع، بما في ذلك الذات نفسها، فإنها هي الأخرى ليست سوى مجرَّد موضوعٍ ضمن غيرها من الموضوعات. ولكنَّ الحقَّ أنه لا يمكن أن تكون ثمَّة فلسفةٌ علميَّة، لأنَّ لموضوع الفلسفة مناهجَ مختلفةً كلَّ الإختلاف عن مناهج العلم أو العلوم الوضعيَّة، ولأنه من المحال تماماً أن نستخلص من المعطيات الوضعيَّة بطريقةٍ مباشرةٍ فلسفةً ما بمعنى الكلمة. فالفلسفة العلميَّة – فيما يرى برديبف – هي في صميمها إنكارٌ لكلِّ فلسفة، ولما للفلسفة من أولويَّةٍ أو أسبقيَّة. وهكذا يخلص برديبف إلى القول بأنَّ فلسفة العلوم هي فلسفة أولئك الذين ليس لديهم شيءٌ يقولونه على الإطلاق في الفلسفة›.[1]

إنَّ المثقَّفين العلمانيين عموماً، والليبراليين بوجهٍ خاصّ، أعني منهم تلك النخبة الثقافيَّة التي حدَّدناها آنفاً في صدر هذا الفصل لإجراء المقارنة، يعتبرون أنَّ أهمَّ ما يميِّزهم عن غيرهم من النخب الثقافيَّة الأخرى هو القطيعة التامَّة مع أيِّ معطىً ميتافيزيقيٍّ في التفكير، كما انهم ينتقصون الثقافة العربيَّة والإسلاميَّة عامَّةً بكونها مرتعاً للأفكار الغيبيَّة والميتافيزيقيَّة، مما يجعلها في رأيهم بيئةً صالحةً لنموِّ الخرافة والخزعبلات على حدِّ ما يعبِّرون، فلا حداثة ترتجى للمجتمعات الإسلاميَّة على رأيهم إلا بإحداث قطيعةٍ نهائيَّةٍ مع التراث الإسلاميّ، ليس القديم فحسب، بل مع كلِّ ما من شأنه التذكير بحسنات ذلك التراث ولو من باب التركيز على بعض النقاط المضيئة فيه. وقد تطوَّر هذا الإتجاه حتى أصبح هو السائد في الكتابات الفلسفيَّة والفكريَّة للكثيرين ممن يتصدَّرون اليوم المشهد الحداثيَّ في العالمين العربيِّ والإسلاميّ، خصوصاً عند الكتاب ودارسي الفلسفة في المغرب العربيِّ والجزائر وتونس.

ولقد تطوَّر هذا الإتجاه أكثر مع انتشار المدرستين البنيويَّة والتفكيكيَّة فيما بعد في فضاءات الثقافة العربيَّة والإسلاميَّة، وأصبح لهذه المدرسة الأخيرة خصوصاً جيلٌ كاملٌ من الكتاب والمنظِّرين اعتنقوا هذا المبدأ، أعني مبدأ القطيعة مع التراث في جوانبه كلِّها، سواءٌ ما مثَّل منه البعد الرمزيَّ والقدسيّ، أو غيره مما أنتجه الإنسان حول تلك النصوص المقدَّسة وغيرها.

لا بدَّ من القول أنَّ فكرة القطيعة الإبستملوجيَّة ظهرت أوَّل ما ظهرت في الثلاثينات من القرن الماضي مع تنظيرات غاستون باشلار لها، ثمَّ تبناها من بعده

---

[1] زكريا إبراهيم. مشكلة الفلسفة. ص١٤٤.

المفكّرون الفرنسيون الآخرون وبخاصَّةٍ ميشيل فوكو وألتوسير.

أما فوكو فقد أسَّس على فكرتها - أعني القطيعة - كتابه المعروف الآن تحت عنوان <الكلمات والأشياء>، إذ كانت فكرته المركزيَّة تعبِّر عن أنَّ الفكر الغربيَّ قد تعرَّض في تأريخه الطويل إلى قطيعتين إبستملوجيتين رئيستين، مثَّلت إحداهما لحظة ديكارت، ومثَّلت الأخرى لحظة كانط، ولكنه أهمل جانب العلوم التطبيقيَّة، إذ ركَّز على جانبٍ واحدٍ بلور من خلاله نظريته، وهو جانب العلوم الإنسانيَّة، لأنه كان ملمّاً بها وجاهلاً في الأولى، وكان مفهوم ميشيل فوكو عن القطيعة حادّاً ومتشدِّداً ومتطرِّفاً، بحيث أنه أثار حوله زوبعةً شديدةً من الإنتقادات في الأوساط الأكاديميَّة والفلسفيَّة الغربيَّة عامَّة، والفرنسيَّة خاصَّة.

أما ألتوسير فإنه طبَّق مفهومه عن القطيعة الإبستملوجيَّة على ماركس تحديداً، وتجنَّب تطبيقها على الحقب التأريخيَّة المختلفة للثقافات والحضارات، فاعتبر أنَّ ماركس لم يكن ماركسياً واحداً في التأريخ المعرفيِّ والفلسفيّ، بل هناك ماركس الشابّ، وهناك ماركس الذي تقدَّم به العمر نحو النضوج، وهناك ماركس الواقع في فخِّ الإيديولوجيا، وهناك ماركس الذي طرح نفسه عبر التفكير الإيديولوجيِّ على الإطلاق. ولقد تعرَّضت نظريَّة ألتوسير هي الأخرى إلى انتقاداتٍ حادَّة، بحيث أنها الآن لم يعد لها من الأنصار ما يستحقُّ الذكر وأهملت تماماً، وأصبحت نسياً منسياً بعد ازدهارٍ وانتشار.

كذلك كان لعالم الإبستملوجيا الأمريكيِّ الشهير توماس كون الأثر البالغ في انتشار هذا المفهوم من خلال كتابه [بنية الثورات العلميَّة]، وفيه يبلور مفهوماً متطرِّفاً عن القطيعة الإبستملوجيَّة، تماماً كما يفعل قرينه ومجايله ميشيل فوكو.

فلقد استعمل تومان كون مصطلح البراديغم، واستعمل الثاني مصطلح الإبستميَّة، لتفسير مبدأ القطيعة في المراحل التي تستوعب العلوم التطبيقيَّة والفلسفة والعلوم الإنسانيَّة، إذ يعني المصطلحان كلاهما أنَّ هناك نسقاً أو نظاماً من الفكر المتغلغل أو العميق يفرض هيمنته على الإنسانيَّة طوال حقبةٍ تأريخيَّةٍ معيَّنة، قد تكون طويلةً وقد تكون قصيرةً. فبحسب فوكو، هناك أنظمةٌ للفكر لا يشبه بعضها بعضاً، بل يقطع بعضها مع بعضٍ تماماً، سيطرت على أذهان البشريَّة، فمثلاً هناك نظام أو نسق الفكر القروسطيّ، وهناك نظام أو نسق الفكر في العصر الكلاسيكيّ، وهناك نظام أو نسق الفكر المتعلِّق بعصر الحداثة، وهكذا.

إنَّ فوكو لا يعترف بأنَّ هناك تواصلاً بين أنظمة الفكر هذه، بل إنَّ كلاً منها يحدث قطيعةً كاملةً مع الآخر، بطريقةٍ تعسفيَّةٍ تحكميَّةٍ لا يفهم لها الباحث تبريراً معقولاً، فإنه من البديهيِّ تقريباً أن تكون الطريقة التي يتقدَّم بها الفكر والفلسفة، كما هي الطريقة التي تتقدَّم بها العلوم التطبيقيَّة كذلك، هي الطريقة التراكميَّة المعهودة، مع السعي الجادِّ والحثيث من المراحل اللاحقة في أن تتجنَّب التراكمات الخاطئة أو السلبيَّة التي شكَّلت نقاط ضعفٍ في المراحل السابقة، فكلُّ مرحلةٍ تطوريَّةٍ تستوعب المرحلة التي سبقتها في نفس اللحظة التي تتجاوزها فيها الى طورٍ عقليٍّ علميٍّ أو فكريٍّ أو فلسفيٍّ أعلى.

فليست هناك قطيعةٌ بين المراحل بالمعنى الذي تحدَّث عنه فوكو أو توماس كون أو غيرهما من أفواج الباحثين والكتاب داخل فضاءات الحداثة وما بعدها، بل هناك تواصلٌ

واستمرارٌ لا ينكرهما على صعيد التطوُّر الحاصل في العلوم والفكر والفلسفة عموماً إلا المعاند.

اعتنقت هذه الفكرة بعد أن تطوَّرت كثيراً فيما بعد وتشعَّبت مع كتّاب ما بعد الحداثة من التفكيكيين وغيرهم، بالإضافة إلى الكثير من المنظرين للحداثة وما بعدها في الفضائين العربيِّ والإسلاميّ، وأصبح الحديث عن القطيعة المعرفيَّة مع التراث، ليس القديم فحسب، بل مع التراثات الحديثة أيضاً، التي تكوَّنت في الفترات الزمنيَّة القريبة السابقة بمثابة تقليعةٍ أو موضةٍ يعدُّ كلُّ خارجٍ عليها مارقاً على دين الحداثة، فضلاً عن العقيدة الأرقى في ما بعد الحداثة، فما عليك إلا أن تتحدَّث عن ضرورة إحداث هذه القطيعة مع التراث الإسلاميّ، كمقدِّمةٍ لدخول المجتمعات الإسلاميَّة في عصر الحداثات التي يقتل بعضها بعضاً حتى تعدَّ منتمياً إلى عقيدة الحداثة المقدَّسة، ويكون لك ما لفوكو ودريدا وتوماس كون وجيل دولوز، وعليك ما عليهم من الحقوق والواجبات المترتِّبة على هذا الإنتماء، وأوَّل ما ينبغي إحداث القطيعة الإبستملوجيَّة معه بحسب الفلاسفة الحداثيين في فضاء الثقافة العربيَّة والإسلاميَّة هو الفكر المتمحور حول الدين.

هذا هو الشرط الأساسيُّ الذي لا يمكن التنازل عنه عند فلاسفتنا للإلتحاق بركب الحضارة الغربيَّة، فإنَّ كلَّ فقرات الإصلاح السياسيِّ والإجتماعيِّ والعلميِّ والإقتصاديِّ للمجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة رهن الإلتزام بهذا المبدأ.

وحتى عندما يبدون شيئاً من الإعتزاز بالتراث الدينيّ، أو التراث الميتافيزيقيِّ بشكلٍ عامّ، فهم إنما يفعلون هذا من زاويةٍ جماليَّةٍ أو شعريَّةٍ كما هو الواضح البيِّن من تنظيرات الدكتور علي أحمد سعيد [أدونيس> في هذا المجال.

لا أعرف كيف لم يتوصَّل هؤلاء الحداثيون العرب والمسلمون إلى هذه النتيجة الساطعة الواضحة، وهي أنَّ الخطاب التنويريَّ الأوربيَّ نفسه مشحونٌ من رأسه إلى أخمص قدميه بهذه المضامين والتوجُّهات الميتافيزيقيَّة، ومع ذلك لم يفقد هذا الخطاب قيمته أو رصانته أو اعتباره في نظر الأوربيين، ولم تكن صفته هذه عائقاً عن أن يحدث أثره الكبير في دفع الحياة الأوربيَّة عموماً باتجاه التنوير والحداثة.

ليس من خطَّة كتابنا التوسُّع في ضرب الشواهد والأمثلة، وإلا لاستطعنا أن نبرهن على هذه النتيجة بعشرات الكتب بل بمئاتها في المجال التنويريِّ والحداثيِّ في تأريخ أوربا، بحيث أنها كانت كتباً ميتافيزيقيَّةً في إحدى سماتها، ومع ذلك كانت أشدَّ الكتب تأثيراً في الإنسان الأوربيّ، ودفعه إلى المطالبة بحقوقه المواطنيَّة والإنسانيَّة من الجهات والمؤسَّسات التي كانت تغمطه هذا الحقّ، وتمارس عليه أبشع وسائل الضغط والإستبداد.

ربما كان المقصود عند هؤلاء هو أنهم لا يحاربون كلَّ تفكيرٍ ميتافيزيقيّ، وإنما هم يقصدون أن يقصروا محاربتهم على الفكر الميتافيزيقيِّ الدينيّ، علماً أنَّ هذا النوع من الميتافيزيقا الدينيَّة هو الأكثر تبريراً ومقبوليَّةً من الناحية العقلانيَّة من تلك الميتافيزيقا المنتشرة في الخطابات الفلسفيَّة العلمانيَّة والليبراليَّة منها على وجه الخصوص.

كلُّ الخطابات الفلسفيَّة التنويريَّة الأوربيَّة لها ميتافيزيقاها، لا يشذُّ عن ذلك أيُّ اتجاهٍ فلسفيٍّ على الإطلاق، مهما ادعى لنفسه أنه بلغ من مستويات الإبتعاد عن أثرها مدىً بعيداً، بما فيها الإتجاه الفلسفيُّ الذي مثَّل الوضعيَّة المنطقيَّة، وإنما بتحليل الخطاب وتفكيكه

وإرجاعه إلى العناصر الأوليَّة التي يتشكَّل منها يتضح هذا، ولا يعود هنالك فيه أيُّ موردٍ للشكّ.

في الفكر الماركسيِّ جانبٌ ميتافيزيقيٌّ لا ينكر، وإلا فمن من الماركسيين يستطيع أن يدلّنا على شيءٍ ماديٍّ ملموسٍ اسمه الديالكتيك، إذ هو العمود الفقريُّ للفلسفة الماركسيَّة برمَّتها؟.

وأيَّة تجربةٍ أو حسٍّ استقى منهما الماركسيون أنفسهم حقيقة أنَّ صراع الطبقات سوف يزول في خاتمة المطاف من الرحلة البشريَّة، مع بلوغ سكّان الأرض الطور الشيوعيَّ الأعلى بعد الإنتهاء من المرحلة الإشتراكيَّة؟.

وفي الفكر الرأسماليِّ جانبٌ ميتافيزيقيٌّ واضحٌ وضوح الشمس في رابعة النهار، وإلا فمن من فلاسفة الرأسماليَّة يقدر أن يضع أيدينا مختبرياً أو معملياً أو حسياً على اليد الخفيَّة التي زعمت الرأسماليَّة أنها هي المسؤولة عن تنظيم علاقة العرض والطلب في ظلِّ نظام السوق؟.

وفي الفلسفة الليبراليَّة الحديثة جوانبُ ميتافيزيقيَّةٌ منكرةٌ صرَّح بها أصحابها، من دون أن يلتفتوا إلى قمَّة الشيزوفرينا في اعتقادهم أنَّ العقل الإنسانيَّ الكليَّ لا يمكن له بحال، لا الآن ولا في المستقبل، أن يبدع نظاماً سياسياً أرقى من الأنظمة السياسيَّة القائمة على أساس الفلسفة الليبراليَّة، إذ إنَّ الليبراليَّة بحسب معتقد هؤلاء تمثّل الذروة النهائيَّة لما يمكن أن يتمخَّض عنه الإبداع الإنسانيُّ في التأريخ المطلق. فأيَّة تجربةٍ أو أيُّ حسٍّ أخبر فوكو ياما وأضرابه بهذه النتيجة التي لا يقتصرون في إطلاقها وشمولها على العالم في الزمن الحاضر، بل يتعدَّون بها إلى مستوى استيعاب كلِّ التأريخ، الماضي والحاضر والمستقبل، على أساس هذه الرؤية الضاربة في أعماق التوجُّه الميتافيزيقيِّ والغيبيِّ في التفكير داخل التأريخ؟.

هل كانت فلسفة الأنوار كلُّها إلا ضرباً من ضروب الميتافيزيقا التنويريَّة التي هدَّت أركان الميتافيزيقا المسيحيَّة القديمة، وآية ذلك أنَّ الغالبيَّة العظمى من روادها هم من رجال الدين ومن ذوي الإهتمامات الفلسفيَّة والكلاميَّة داخل الحقل الدينيِّ نفسه، رغم أنهم تزعَّموا الثورات الفكريَّة والتنويريَّة التي حجَّمت من الأدوار السلبيَّة التي كان ينهض بها اللاهوت الإستبداديُّ الذي كانت تمارسه الكنيسة المسيحيَّة في القرون الوسطى وما أعقبها حتى عصور التنوير المتأخِّرة؟.

إنَّ هؤلاء المفكرين الذين لا يتساهلون مطلقاً مع أعظم المنجزات الفكريَّة والفلسفيَّة الإسلاميَّة بسبب أنها تحتضن بذور الميتافيزيقا برأيهم، يبدون أعلى درجات التسامح والتغاضي عن مثل هذا وغيره لو أنهم صادفوه في أحد المؤلّفات التنويريَّة الغربيَّة، ويحاولون بكلِّ ما أوتوا من قوَّةٍ في الفكر والتنظير أن يلتمسوا المعاذير لها بحيث يضفون عليها من المعاني الإيجابيَّة التي لا تتقاطع مع التنوير بل تخدمه، ما لا يقومون به بدافع الإنصاف والمعاملة بالمثل لو تعلّق الأمر بواحدٍ من المؤلّفات الإسلاميَّة المهمَّة ما لم تعلن البراءة الكلّيَّة أولاً وقبل كلِّ شيءٍ من الدين نفسه، وما لم تتضمن إشاراتٍ تدلُّ بغموضها أو بوضوحها إلى النيَّة المضمرة في قلب المؤلّف بالإلحاد.

لا يصحُّ الإستنتاج من سياق حديثنا أنَّ المثقَّف الدينيَّ منحازٌ إلى جانب التفكير

الميتافيزيقيِّ الذي يمتاز بقابليته لاحتضان الخرافة، وكلِّ ما يشكّل بذوراً ضدَّ العقلانيَّة والتنوير. بل كلِّ ما يريد هذا المثقَّف أن يوضحه من دفاعه عن انحيازه الميتافيزيقيِّ هو أنَّ هناكَ جوانبَ من المعرفة تظلُّ شاغرةً ولا يمكن ردم نقصها إلا بالإعتماد على مصادرَ للمعرفة لا تكون المعطيات التجريبيَّة أو الحسيَّة مصدراً لها في كلِّ الأحوال، وإنَّ آثار هذا المنحى من التفكير الميتافيزيقيِّ موجودةٌ وفاعلةٌ ليس فقط في الفكر الدينيّ، بل إنها موجودةٌ بنفس الفاعليَّة والتأثير في استنتاجات العلماء من التجربة والإستقراء، وموجودةٌ كذلك في التراث التنويريِّ نفسه، الذي يزعم بعض الحداثيين خلوَّه منها، بل إنهم ربما اختزلوا معنى التنوير في الوقوف ضدَّ بذور الميتافيزيقا فحسب، مع إهمال كافَّة الأطر والمضامين المعبرة عن جوهر التنوير وفحواه.

إنَّ ثقافة الأنوار اتسعت في الإطار الأوربيِّ لتشمل الكثير من الآثار الفكريَّة التي رفضها الحداثيون جزافاً فيما بعد، فكم هناك من الآثار الأدبيَّة والفلسفيَّة التي تمَّ احتضانها وتبنيها من قبل فلاسفة التنوير أنفسهم منذ عصر النهضة والإصلاح الدينيِّ إلى الآن، بوصفها علاماتٍ بارزةً على النزوع الأوربيِّ الحادِّ نحو التنوير والحداثة والتقدُّم، مع أنها احتوت الكثير من الحيثيات والتفاصيل الدينيَّة والغيبيَّة والميتافيزيقيَّة في ثناياها، ولم يكن توفُّرها على تلك الصفة حاجزاً دون أن تتسنَّم المراتب العليا في سلَّم ثقافة الأنوار.

ولكي لا نحتاج إلى إفراد فقرةٍ خاصةٍ بموقف الطرفين من التراث، لأنه في الحقيقة متواشجٌ ومتصلٌ بهذا الموقف من الميتافيزيقا الذي نحن في صدده، نشير إلى موقف هذا الصنف نفسه من مثقفي الحداثة العلمانيين والليبراليين من هذه القضيَّة، علماً أنَّ فيما تحدثنا به آنفاً بعض الجوانب التي تمت إضاءتها بحيث تبين بعض زوايا هذا الموقف، من خلال تمسُّك هؤلاء بمبدأ القطيعة الإبستملوجيَّة مع كلِّ ما سبق من المذاهب والمدارس الفكريَّة والفلسفيَّة والدينيَّة، والإقتصار على ما هو موجودٌ ومتجسِّدٌ من ثقافة الحداثة وما بعد الحداثة.

إنَّ موقف هؤلاء من هذه القضيَّة بالذات ينطوي على كثيرٍ من التناقض، إذ هم يرفضون أيَّ موقفٍ ميتافيزيقيٍّ مهما كان خفياً ومستتراً، لكنهم باتخاذهم هذا الموقف من المعرفة والفلسفة والثقافة الإنسانيَّة عموماً، المعبر عن ضرورة أن يقطع كلُّ علمٍ ومعرفةٍ واختصاصٍ مع التأريخ الذي تمثله مراحله التطوريَّة المتعاقبة، بحيث يتجاهلون الطريقة التي بها يتمُّ تكامل أيِّ فرعٍ أو اختصاصٍ في أيِّ مجالٍ معرفيٍّ عبر التراكم الذي يحدث النتيجة التواصليَّة المفترضة بين منجزات ذلك الفرع المعرفيِّ في المسيرة التأريخيَّة التي تستوعب مراحل تطوُّره كلها، دون أن يتنكر لأيِّ مفصلٍ أثَّر فيه من تلك المراحل التي مثلت هذا التراكم.

إنَّ المرحلة الأخيرة لأيِّ علمٍ أو اختصاصٍ تمثل الذروة في التطور الراهن، ولكنه مع هذا لا يتنكر للمراحل التطوريَّة السالفة، حيث تكون ماثلة فيه رغم أنه قد تجاوزها وتخطاها.

ولكنَّ هؤلاء يتجاهلون هذه المسلَّمة، ويتنكرون لها على أساس أنَّ أيَّ انخراطٍ في الحضارة المعاصرة وثقافة الحداثة بشكلٍ فاعلٍ ومؤثرٍ لا بدَّ أن يكون مسبوقاً بالتخلي التامِّ عن كلِّ ورثته الذاكرة، وألا يكتفى بغربلته وإخضاعه للرؤية النقديَّة العلميَّة، ولا تنفع تلك

المناهج التي تتناول التراث من زاوية النظرة الإيجابيَّة لما يتوفر فيه من العناصر التنويريَّة التي ينقب عنها بعض المفكرين والفلاسفة التوفيقيين برأي هؤلاء، كما لا ينفع التمييز بين إيجابيات هذا التراث وسلبياته وفقاً لأيِّ معيارٍ مهما كان منسجماً مع مبادئ التنوير والحداثة، بل لا بدَّ من طرح هذا التراث جملةً وتفصيلاً، والقطع معه، بحيث تعود الذاكرة صفحةً بيضاءَ خاليةً من أيِّ وسمٍ أو وشمٍ أو كتابة، لكي تكون مهيأةً فحسبُ لأن يكتب عليها فكر الحداثة الغربيَّة ما يشاء.

ينطوي هذا الموقف على مضمونٍ ميتافيزيقيٍّ غيبيٍّ واضح، فلا يمكن للذاكرة أن تصبح جرداءَ من كلِّ مخزوناتها الحضاريَّة دفعةً واحدة، بل إنَّ هذا لا يمكن أن يحدث حتى لو فرضنا حدوثه بشكلٍ تدريجيٍّ، كما تدلُّ على هذه النتيجة الكثير من الدراسات الميدانيَّة والمختبريَّة في حقلي علم النفس وعلم الإجتماع، ولكنهم يتغاضون عن هذه المفارقة، ويسوقونها لقرائهم على نحو المصادرة، وكلُّ تفكيرٍ يعكس معنى المصادرة لا بدَّ أن يكون متضمناً لهذا المحتوى الميتافيزيقيِّ بمعناه السلبيِّ طبعاً، قلَّ أو كثر.

كذلك، فإنَّ كتّاب الحداثة يقعون في مأزقٍ ميتافيزيقيٍّ صارخٍ آخر، عندما يتحدثون عن التطابق التامِّ بين الحاجات الروحيَّة للمجتمعات العالميَّة كلها بما فيها المجتمع الإسلاميُّ بالطبع، وبين تلبية الحداثة الغربيَّة بكلِّ مضامينها الإيجابيَّة والسلبيَّة من وجهة نظر الكثير من المجتمعات غير الغربيَّة لهذه الحاجات والمتطلَّبات.

فهم بأنفسهم يعلنون أنَّ تفكيرهم مبتنٍ على أساس النظر إلى أيِّ حدثٍ حضاريٍّ مهما كان صغيراً أو كبيراً ضمن سياقه التأريخيِّ من الشروط والمحدِّدات والظروف والملابسات التي استدعته في سياق أيَّة حضارة، ثمَّ لا ينتظرون كثيراً حتى يناقضوا أنفسهم بأن يتجاهلوا كلَّ السياقات الإجتماعيَّة أو السياسيَّة التي أنتجت حضارة الغرب بما يجعلها متوافقةً مع تطلُّعات تلك الأمم المنضوية تحت لواء تلك الحضارة، ولا تكون بالضرورة متوافقةً أو منسجمةً مع الأمم المندرجة في سياقٍ حضاريٍّ آخر، كالأمم التي اندرجت تأريخيّاً في سياق الحضارة الإسلاميَّة على سبيل المثال.

الحقيقة انَّ موقف المثقَّف الحداثيِّ العلمانيِّ والليبراليِّ من التراث مضحكٌ للغاية، فهو يعلم في قرارة نفسه ـ أعني من كان منهم ممتلئاً علماً ومعرفةً وخبرةً في مجالات الإبداع تحديداً ـ أنه لا استغناء عن هذا التراث مطلقاً، لا في سياق الحضارة الغربيَّة ولا في سياق الحضارة الإسلاميَّة، ولا في أيِّ سياقٍ حضاريٍّ آخر، ويحسُّ إحساساً عميقاً في دخيلته بعدم التصادم مطلقاً بين الكثير من مفاصل وحيثيات هذا التراث مع الحداثة التي يدعو إليها، لكنه يكابر ويطلق زعيقه مع هذا ضدَّ التراث، ليقال عنه إنه مؤسسٌ لطريقةٍ لم يعهد لها التأريخ مثيلاً، وليملأ الدنيا ويشغل الناس بالإدعاءات والتنظيرات الطاووسيَّة الفارغة، لكي لا يعقبها بعد ذلك أيُّ تجسيدٍ حقيقيٍّ لنوع الإبداع الذي اعتبر هذا التراث حجر عثرةٍ دون إنجازه وتحققه.

لنفترض أنَّ الكثير من قطاعات الأمة تحجَّرت على تراثها كما يزعم، ولكنه بوصفه داعياً إلى القطيعة معه، يجب أن يكون قد قدَّم لنا أنموذجه الحداثيَّ المعجز، بعيداً عن تأثيرات هذا التراث، لكي يكون رائد الأمة في هذا المجال، لكنَّ مثل هذا لم يحدث على الإطلاق.

إنَّ كلَّ النماذج الحداثيَّة في الأدب، أو في الفلسفة، أو في أيِّ مجالٍ إبداعيٍّ آخر، إن كانت قد حققت نجاحاً وحضوراً في فضاء الفكر والثقافة، فإنما حازت على هذا النجاح وعلى هذا الحضور بفضل تناصِّها وتجاوبها مع هذا التراث الذي دعوا بكلِّ بلادةٍ إلى القطيعة معه، أما تلك النماذج الإفتراضيَّة التي دعت إلى القطيعة ونفذتها فعلاً في ميدان الممارسة والتطبيق فإنها انتكست بالفعل، ولم تحز على ما كانت تتوقَّعه من الحضور الفاعل، لا في فضاء الثقافة الغربيَّة، حيث مصدر الفكر الحداثيِّ بزعمها، ولا في فضاء الثقافة التي من المفترض أن تكون منها وإليها.

لم يعانِ المثقَّف الحداثيُّ الغربيُّ من الأزمة بنفس الشدَّة مع تراثه، بل كان على بصيرةٍ غالباً من الطرائق الصحيحة في التعامل معه، حيث يعرف كيف يصوِّب نقده، وفي أيِّ اتجاه، ولأيَّة غاية، ويعرف كيف يفصل بين الحيثيات التي تكون فيها بعض أنواع العلاقة مع التراث إيجابيّاً، بينما يكون بعض أنواعها في بعض الموارد الأخرى سلبياً ومعرقلاً لما يطمح إليه هذا المثقَّف من الإصلاح وتعديل المسار.

أما ما حدث في الجانب الإسلاميِّ من قبل هؤلاء الحداثيين، فقد كان على النقيض من ذلك تماماً في الغالب، بحيث أدَّت تلك الدعوة إلى القطيعة الحتميَّة مع التراث إلى المزيد من الإخفاق في مجال الإبداع المثمر والمؤثِّر في مختلف المجالات.

وما أجمل ما نطق به الشاعر الإنجليزيُّ المعروفُ إليوت في مقام توضيح العلاقة المؤثرة للتراث في حضارة الأمم الغربيَّة، بقوله: [فإنَّ ثقافة أوربا كان لا يمكن أن تبقى حيَّةً لو اختفى الإيمان المسيحيّ، كما انَّ المثقَّف الغربيَّ مدينٌ للتراث المسيحيِّ بتتبع تطور الفنون، وتلقّي مفاهيم القانون الرومانيّ، ومفاهيم الأخلاق العامَّة والخاصَّة.

وقد أكَّد إليوت في هذا السياق أنَّ ثقافة أوربا عموماً مرهونةٌ بالمسيحيَّة، لأنَّ اختفاءها يعني أنَّ على أوربا أن تتقمَّص ثقافةً جاهزةً جديدةً، كما إنَّ عليها أن تبدأ الرحلة المعرفيَّة المؤلمة من نقطة الصفر.

لم يلتفت العدد الضخم من حداثيينا مع الأسف إلى هذا المعنى الخطير، فصاروا يدعون بلا فهمٍ واقعيٍّ لما عليه السنن والقوانين التي تحكم تطوُّر الحضارات والثقافات وميلاد الحداثات داخل نسيجها وفي فضاءاتها، فدعت إلى الإنسلاخ التامِّ من كلِّ ما يشكِّل نقطة انطلاقٍ صحيحةٍ للنهوض وتأسيس الحداثة الإيجابيَّة الفاعلة المؤثِّرة.

إنَّ القانون الذي يحكم تطوُّر أيَّة ثقافةٍ يتجسَّد من خلال اعتبار هذه الثقافة سلسلة متعاقبة الحلقات بشكلٍ منظَّم، وإنَّ إزالة أيَّة حلقةٍ من هذه السلسة المتصلة يهدِّد كيان السلسلة كلّها بالمحو والإزالة، فلا تعود بعدها تستحقُّ اسمَ السلسلة.

طبعاً، لا يعني هذا أنَّ النقد محرَّم، أو أنَّ المراجعة العلميَّة المستمرَّة والإضافة والتلاقح مع الثقافات الأخرى عملٌ خاطئٌ غير منتج، بل بالعكس، فإنَّ هذا خارجٌ تخصصاً عن ذلك الحكم الآنف الذكر، لأنه واقعٌ في الطريق الصحيح للوصول إلى الغاية في جعل هذه الثقافة ذاتَ ذاكرةٍ متصلة، من دون أن يضطرَّها هذا الإتصال إلى العزلة أو الإغتراب.

الفقرة الثانية
موقف المثقف الدينيّ من نسبيّة الأخلاق

من خلال هذا الموقف الخاصِّ بالمثقَّفين الدينيين باختلاف مناهجهم وطرائقهم في معالجة وتناول الفكر الدينيِّ من زاوية عدم إهمال كينونته الحضاريَّة في ظلِّ الحداثة المعاصرة، ومقارنته بالموقف الخاصِّ الآخر بمن لا يقف معهم على أرضيَّةٍ مشتركةٍ حول هذه الرؤية، تتضح معالم التمييز بين الفريقين، بحيث تبدو الهوَّة عميقةً وخطيرةً فعلاً، ما لم يتمَّ تسوية الأمر مستقبلاً بينهما على أساس التوصُّل إلى بعض نقاط الإشتراك بين الموقفين، لما لهذا الموقف بالذات من التماسِّ المباشر باستقرار الحياة السياسيَّة والإجتماعيَّة والقضائيَّة في أيِّ بلدٍ إسلاميٍّ يعيش الفريقان فيه على قاعدة المواطنة والحقوق المدنيَّة التي يجب أن لا يتعرَّض أيٌّ منهما إلى غبنٍ أو إقصاءٍ أو تهميشٍ في هذا الفضاء.

لقد تأرجحت المواقف الفلسفيَّة فعلاً في تأريخ الفكر قديماً وحديثاً، وتشعَّبت إلى حدٍّ أننا لا نرى أنه من واجبنا في هذا الكتاب المخصَّص لدراسة الأوضاع الإجتماعيَّة والسياسيَّة الحاقَّة بالمثقَّف الدينيّ، وتسليط الضوء على ما ظلَّ مغيباً وغير مفكرٍ فيه بالنسبة للثقافة العراقيَّة خصوصاً، من شؤون هذا المثقَّف وأدواره التي إما أن يكون قد حرم منها، وإما أنه أدّى قسماً منها، ولكن على كثيرٍ من المضض بالنسبة للشرائح الدينيَّة والفكريَّة والثقافيَّة الرسميَّة، ولكننا مع هذا، لا نجد بداً من الإشارة السريعة غير التفصيليَّة إلى وجهات النظر الفلسفيَّة المهمَّة التي تعرَّضت لهذه الإشكاليَّة في فضاء الثقافة عموماً، وفي فضاء الثقافة الإسلاميَّة على وجه الخصوص.

هناك نظريتان تتجاذبان هذا الموقف داخل النظريَّة الأخلاقيَّة يحسن بنا أن نعرِّج عليهما بالشرح والتفصيل، لما لهذه الإشكاليَّة من الأهميَّة الكبيرة، والإنعكاسات الخطيرة على المجتمعات الإنسانيَّة المعاصرة عموماً، سواءٌ ما كان منها المجتمعات الإسلاميَّة أو الغربيَّة، خصوصاً بعد أن تشعَّبت النظريات والأطروحات الفلسفيَّة، وانقسمت على نفسها بين مؤيدٍ لاتجاهٍ معين، ومؤيدٍ للإتجاه المضادّ، حتى أصبح مجرَّد تأييد وجهة نظرٍ بعينها في هذه المسألة علامةً فارقةً تدلُّ على انتماء أيِّ شخصٍ إما إلى الفضاء الفكريِّ والفلسفيِّ المنحاز للأديان قليلاً أو كثيراً، وإما إلى الفضاء الفلسفيِّ الآخر المختلف، بحيث لا يمكن الوقوف معه على أرضيَّةٍ مشتركةٍ بالنسبة لأصحاب الإتجاه الأوَّل.

لقد مثَّل الإتجاه الأوَّل القول بأنَّ الأخلاق تمتاز بإطلاقيتها، وأنها ثابتةٌ ومستمرةٌ، ولا يمكن أن تتبدَّل معاييرها وموازينها التي يعتمد الناس عليها في الإحتكام للتمييز بين الأفعال الأخلاقيَّة والأفعال غير الأخلاقيَّة، فإذا كانت القيمة المعينة معبرةً عن موقفٍ أخلاقيٍّ مقبولٍ بناءً على معايير متفقٍ عليها بين الجميع، فإنها ستكون أخلاقيَّةً إلى الأبد عند الجميع كذلك على أساس تلك المعايير والموازين أنفسها، ولا يمكن أن يكون الحكم عليها مختلفاً بين الجماعات المختلفة، أو الأشخاص المختلفين، أو المجتمعات التي مثلت أجيالاً

متفاوتةً في حقبٍ زمنيَّةٍ مختلفة، وعلى مناطقَ جغرافيَّةٍ يبعد بعضها عن البعض الآخر آلاف الكيلومترات والأميال.

ومن الطبيعيِّ أن تكون الأديان أقرب إلى هذا الموقف منها إلى الموقف الآخر المغاير، الذي سوف نقوم باستطراد تفاصيله قريباً، وهو الموقف المنحاز إلى القول بنسبيَّة الأخلاق، مع التسليم بأنَّ الموقف الدينيَّ من الأخلاق ليس مورداً للإتفاق المطلق بين علماء الأديان، ولا هو موردٌ للجزم النهائيِّ بالمعنى المقصود من هذا الإطلاق بينهم على وجه التحديد.

أما الإتجاه الآخر الذي يقع بالضدِّ تماماً من هذا الموقف، فهو الإتجاه الذي مثله الفلاسفة القائلون بنسبيَّة الأخلاق، فهم لا يعترفون بوجود أيٍّ من تلك المعايير والموازين الثابتة التي يحتكم إليها الأفراد المختلفون، أو المجتمعات المتباعدة والمتباينة حضارياً وثقافياً ودينياً، والمختلفة من جهة انتمائها إلى الزمان والمكان كذلك. فلا وجود لأيِّ معيارٍ تتقوَّم على أساسه الأحكام الخلقيَّة، ويميز بين صالحها وطالحها إلا الإنسان نفسه، وإلا المجتمع الذي بوحيٍ من حاجاته في الآن والمكان، وطبقاً للضرورات والتحديات التي يجد نفسه واقعاً تحت تأثير ملابساتها يقرر لنفسه منظومةً من الأحكام الأخلاقيَّة التي هي عرضةٌ للتبدُّل والتغيير قطعاً مع اختلاف تلك الضرورات والتحديات، وحلول أخرى محلَّها من نوعٍ آخر، ومن سنخٍ مغاير، بحيث تفرض منظومةً مختلفةً من تلك الأحكام والقيم.

وطبعاً، يحدث غالباً – وفاقاً لهذه النظرة – أن يتبدل الحكم على القيمة الأخلاقيَّة المعينة، بحيث ينقلب رأساً على عقبٍ في أغلب الأحيان، فما كان من القيم والإعتبارات الأخلاقيَّة ممدوحاً قد ينقلب حاله فيكون مذموماً، وما كان معبراً عن رقيٍّ حضاريٍّ في الفرد أو في المجتمع يعود فينقلب إلى ما يكون دليلاً على كونه ينتمي في إحساسه الحضاريِّ إلى عصر الوحوش والديناصورات.

فإذا كانت القيمة إما أخلاقيَّةً مطلقاً أو غير أخلاقيَّةٍ مطلقاً، وإذا كان الحكم عليها صحيحاً جزماً أو غير صحيحٍ جزماً في النظرة الأولى، فإنه في النظرة الثانية لا يمكن إسناد أيِّ حكمٍ بالصحة أو الخطأ إلى التصرُّفات والسلوكيات والإعتقادات المتباينة بين فئات الأفراد والطبقات والمجتمعات، كما لا يمكن اعتبار هذا الصنف من التصرُّفات والإعتقادات موصوفةً بأنها أخلاقيَّةٌ، واعتبار الصنف المضادِّ موصوفاً بأنه مجانبٌ للإعتبار الأخلاقيّ.

من الجدير بالذكر أنَّ هذا الموقف الثاني الخاصَّ بالنسبيَّة الأخلاقيَّة نابعٌ من ذات الموقف الكلاميِّ الذي قال به المعتزلة يوماً حول صحَّة الأحكام الإجتهاديَّة بالمطلق تقريباً، فمن المعلوم أنَّ هناك موقفين إزاء هذه المسألة فيما اشتهر في علم أصول الفقه بموقف المصحِّحة – موقف المعتزلة خصوصاً – الذين قالوا بأنَّ الأحكام التي يتوصَّل إليها المجتهد باجتهاده لا بدَّ أن تكون صحيحةً كلُّها، ولا ضرورة بأن تكون مطابقةً للواقع ونفس الأمر، بل إنَّ الله سبحانه يجعل في قبال كلِّ حكمٍ اجتهاديٍّ واقعاً مطابقاً، وبذلك يكون الواقع متعدداً من حيث الإتصاف بالصحَّة، طبقاً لعدد الأحكام الإجتهاديَّة المتباينة أو المتضاربة أحياناً فيما بينها، وأنه لا مبرر برأي هؤلاء لأن يكون الحكم الصحيح من بين هذه الأحكام الإجتهاديَّة المتعددة واحداً، وإن كان أصحاب المواقف الإجتهاديَّة الأخرى معذورين في

نهاية المطاف، لأنهم بذلوا الوسع واستخدموا آلتهم الإجتهادية الممضاة من قبل الشرع، أو قل إنهم مشمولون بمقتضى دلالة الحديث الشريف للحكم بأنَّ للمخطئ المعذور من المجتهدين أجراً واحداً، دون أن يعني هذا أنَّ الحكم الخاطئ ينقلب إلى حال كونه حكماً صحيحاً في أيِّ حالٍ من الأحوال.

أما الموقف الثاني فقد دافع عنه الإتجاه الآخر، ومنهم الإماميَّة،فيمن عرفوا في الحلقات الأصوليَّة الإجتهاديَّة بالمخطِّئة، وهم جماعة الأصوليين الذين نقضوا هذه الفكرة حول اعتبار كلِّ الأحكام التي يتوصَّل إليها المجتهدون صحيحةً وصائبة، فقالوا بأنَّ الصحيح من بين كلِّ تلك الأحكام لا يمكن إلا أن يكون واحداً، بداهة أنَّ الواقع لا يطابق إلا حكماً واحداً من بينها، باعتبار أنه واحد، والواقع الواحد لا يمكن أن يكون متطابقاً إلا مع حكمٍ اجتهاديٍّ واحد، وهو الحكم الوحيد الصحيح بطبيعة الحال.

ولا يناقض موقفهم هذا ما قرروه من شمول الأحكام النابعة من اجتهاد المجتهدين بالمعذِّريَّة والمنجِّزيَّة، لاختلاف الجهتين اللتين تتعلَّق بهما هاتان القضيتان المنفصلتان.

ومن البديهيِّ أن يكون هذا الموقف الثاني متواشجاً ومنضماً إلى الموقف الأوَّل القاضي بكون الأخلاق مطلقة، كما أنَّ الموقف الأوَّل – أعني موقف المصحِّحة- متواشجٌ ومنضمٌّ إلى الموقف الثاني الذي يصدر حكمه الإطلاقيّ في مفارقةٍ صارخةٍ بكون الأخلاق نسبيَّةً ومتبدلةً ومتغيرة، وأنها جميعاً تعتبر مطابقةً لمقتضيات الصفة الأخلاقيَّة للإعتبارات والقيم والأحكام .

كما انَّ هناك اتصالاً بين الفكرة السفسطائيَّة كما هو معروفٌ عن أصحابها في تأريخ الفلسفة اليونانيَّة وبين هذا الإتجاه، حيث اعتقد السفسطائيون بعدم إمكان تشخيص الحقيقة، ونفوا أن تكون هناك جنبةٌ من الواقع يمكن لها أن تكون مصدراً لما يعتقد الناس أنهم يصدرون عن أحكامٍ تطابقه وتحكي عنه، فلا حقّ ولا باطل، كما لا خطأ ولا صواب في كلِّ الأفكار والفلسفات والأطروحات. وإنما الإنسان وحده بتحكُّمه وبما يستدعيه مزاجه، وتتطلبه ظروفه وحاجاته، هو الحكم الوحيد في تمييز ما هو صوابٌ بالنسبة إليهِ، وما هو حقٌّ بالنسبة ذاتها، دون أن تكون هناك قاعدةٌ موضوعيَّةٌ يتفق عليها الأفراد جميعاً أو المجتمعات جميعاً، فيركنون إليها في عمليات التمييز الواقعيَّة بين ما هو حقٌّ واقعيٌّ وما هو باطلٌ واقعيّ، وكذلك قل عن الصواب والخطأ الشيءَ نفسه.

إنَّ هذا الموقف النسبيَّ ليس حصراً في مجال الأخلاق، بل إنَّ القائلين به لم يحجموا عن تعميمه على كلِّ شيءٍ تقريباً مما هو واقعٌ في فضاءات الفكر والثقافة والعلم والفلسفة والسياسة والإجتماع، وإنَّ الغالبيَّة العظمى من رواد الحداثة وكتابها من الشعراء والفلاسفة هم على هذا المسلك من السير على خطى النسبيَّة فيما يكتبون أو ينظِّرون.

ومن نتائج هذا التفكير القولُ بتأريخانيَّة الوحي نفسه، فما هو إلا نتاجُ مرحلةٍ تأريخيَّةٍ أوفى بمتطلباتها، واستجاب لتحدياتها بما يناسبها من الحلول الحضاريَّة في حينها، ولقد انقضى أوانها الآن، وما عاد بالإمكان التسليم بمعطيات هذا الوحي حتى مع افتراض كونه صادراً بالفعل عن الله سبحانه.

وتبعاً لهذا السبيل في رسم مسيرة التفكير في إطار الحداثة، لا تعتبر التوصيات والأوامر والنواهي الدينيَّة الواردة في القرآن الكريم تعليماتٍ خالدة، بل تكون ـ حسب هذا

الرأي ـ صحيحةً في وقت نزول النصِّ القرآنيّ، وغير صحيحةٍ في المراحل الزمنيَّة التي أعقبت ذلك. وعلى هذا فإنَّ تلك التعاليم لا يمكن إطلاقاً أن يكون من الحقِّ ختمُها بالخلود.

فإذا سألتهم: كيف تتمُّ هذه العمليَّة، أعني بأيِّ دافعٍ تتخلَّف هذه الأحكام الخلقيَّة عن صلاحيتها للإستمرار، وما هو هذا العامل الخفيُّ الذي يدفع الأفراد والمجتمعات إلى تغيير منظومة أخلاقها واستبدالها بمنظومةٍ أخرى، أجابوك: إنها روح العصر، هي التي تحرك المجتمعات إلى أن تغير وتستبدل وتبدع في هذا الإتجاه. وهم طبعاً لا يبالون بأن يناقضوا أنفسهم في افتراض هذا المبدأ ذي البعد الميتافيزيقيِّ الواضح، مع أنهم كما علمنا في فقرةٍ سابقةٍ متشدِّدون في موقفهم الرافض لكلِّ ما ينطوي على مجرد بذرةٍ بسيطةٍ من بذور الميتافيزيقا في فكر النظريَّة، كما انهم لا ينتبهون إلى المناقضة الواضحة في كونهم يفترضون عاملاً ثابتاً مطلقاً كي يكون مناط التفسير في نظريتهم النسبيَّة التي لا يستثنون من حاكميتها وسلطانها أيَّ شيءٍ من الأفكار أو الأخلاق أو الحقائق أو الفلسفات أو الأديان.

هذه الثقة المطلقة بروح العصر بوصفها دافعاً مستمراً في التأثير على المجتمعات البشريَّة، كلّ مجتمعٍ منها على انفراد، كي تتطوَّر وتتكامل وتصبح أكثر حضارةً ورقياً وسمواً في تشعُّب حاجاته الروحيَّة والمادِّية وكيفيَّة استجابته لها، لا تؤيدها الوقائع في ميدان تأريخ الدول والمجتمعات قديماً وحديثاً، فإنَّ السنة التأريخيَّة ـ كما يوضحها القرآن وتقرُّها الدراسات التأريخيَّة أيضاً ـ قائمةٌ على أساس أنَّ بعض المجتمعات يتصاعد سلَّم تطوُّرها ورقيِّها، في حين أنَّ البعض الآخر منها يتراجع ويتسافل، وربما زال من على سطح الوجود، أو انزوى بعيداً عن مجال الحضارة والتقدُّم، وإنَّ المؤثر في هذا التصاعد أو التسافل والرقيِّ والإنحدار، هو مدى صلاحيَّة كلِّ مجتمعٍ أو أمَّةٍ أو شعبٍ لأن يأخذ بزمام المبادرة الحضاريَّة عن طريق التوائم الذي يفرضه بين حاجاته ورغباته وطموحاته، بحيث لا يهمل جانب الروح لحساب الجوانب المادِّية، كما لا يهمل جانب المادَّة لحساب الجوانب الروحيَّة، بل يحقق بينهما طرازاً من الإنسجام والتناغم، بحيث لا يعود ما هو ماديٌّ منفصلاً ألبتة عما هو روحيٌّ، كما لا يعود ما هو منتمٍ إلى حيِّز الروح مجانباً ومنفصلاً ألبتة عما هو مادِّيّ.

فإذا أخفقت أمَّةٌ من الأمم أو شعبٌ من الشعوب، فلم يفلح في أن يرسم لنفسه هذه الخطة، ولم يوفق إلى العمل بموجبها، فلن تسعفه روح العصر المزعومة لتنقذه من مهاوي الإنحدار أو الإضمحلال فالزوال.

أثيرت إشكالاتٌ عديدةٌ في وجه هذا المفهوم الميتافيزيقيِّ الخفيّ، ومنها: من هو المسؤول عن بثِّ هذه الروح وتجديدها في كلِّ عصر، ومن هي الفئة القادرة على اكتشافها أوَّلَ الأمر، هل هم النخبة المفكرة مثلاً، أم هي الطبقات التي تحمل وعياً من منطلق أنها تمثل الشرائح الإجتماعيَّة الكادحة أو المغلوبة على أمرها، رغم أنها تشكِّل القاعدة التي تنهض عليها الحضارة المعينة في الزمن المعين، أم هم المترفون والبرجوازيون من ذوي الإمتيازات والرساميل الضخمة، مع أنَّ هؤلاء غالباً ما يكونون نزّاعين إلى الإبقاء على الأوضاع على ما كانت عليه، لأنها هي التي مهَّدت السبل أمامهم لأن يصبحوا على هذه الدرجة من العطالة والبطالة، وحيازة الأموال الطائلة والمناصب والإعتبارات المادِّية والمعنويَّة الأخرى، مع أنَّ الإستحقاق الفعليَّ لهم إنما يتمثل في أن يودعوا في غياهب

السجون؟!.

ما يلفت الإنتباه هو أنَّ هذا المفهوم الغائم يبقى غائماً وغامضاً وملتبساً عند من يلهجون به في مناسبةٍ وبدونها، كلما تعلَّق الحديث بالأساس الذي يصلح أن يكون مبرراً عقلانياً صحيحاً لتقرير الأخلاق، فهم يجبهونك بهذا المفهوم، ثمَّ يتركونك حائراً تخبط خبطَ عشواءَ في محاولة البحث عن فحواهُ ودلالته، فإذا طالبتهم بمزيد بيانٍ حوله، حرَّكوا أيديهم هازئين بحركاتٍ تدلُّ على الكثير من الغرور وفقدان الإتزان، وضحكوا ساخرين متهمينكَ بأنَّك لا تفهم المضمونَ الحقيقيَّ للحداثة.

سنورد على هذا المفهوم بعض الإشكالات التي نعتقد بأنها تتطلب وضع إجاباتٍ واضحةٍ من الذين يتبنونه دفاعاً عن وجهة نظرهم في ضرورة الإعتقاد بأنَّ الأخلاق نسبيَّةٌ متغيرةٌ متبدلة، مع علمنا بأنَّ أحداً منهم لن يهتمَّ مطلقاً في أن يعتقد ما يعتقد بناءً على ما يمكن أن تؤدِّي إليهِ خطوات التعقُّل و الإستدلال:

الإيــراد الأوَّل: انَّ الغالبيَّة الساحقة ممن يتبنون القول باستدعاء روح العصر لتغيير الأخلاق هم من الذين يشمئزون جداً من المعاني الميتافيزيقيَّة أيَّةً كانت، ومن الواضح أنَّ هذا المفهوم إنما هو مفهومٌ ميتافيزيقيٌّ مئة بالمئة، فعلى أيِّ أساسٍ تمَّ استثناء مفهوم العصر من هذه القاعدة، وإذا كان كلامهم عن القدح بالميتافيزيقا لا يستدعي الإطلاق والشمول، فلماذا يكون اعتقاد المؤمنين بالله والأديان مثلاً مدعاةً للنفور والإشمئزاز منهم، بينما لا يكون اعتقادهم الميتافيزيقيُّ المماثل بروح العصر مدعاةً لهذا الإحساس نفسه، فإنَّ الميل لأحدهما والنفور من الآخر دون اللجوء إلى ما يبرر عقلياً هذا الميل أو هذا النفور هو من باب الترجيح بلا مرجِّح، وهو أمرٌ غير معقولٍ بطبيعة الحال.

الإيــراد الثــاني: انَّ القول بأنَّ روح العصر تقضي بأن تكون الأخلاق متجددةً ومتغيرةً ومتحررةً باستمرار ليس منبتاً ولا منفصلاً عن الإعتقاد الأعمِّ بشمول العالم كلِّه في جوانبه الروحيَّة والمادِّية في دائرة الإعتقاد بالمبدأ النسبيّ، وبناءً على هذا، لماذا لا يكون اعتقادكم بفاعليَّة روح العصر نسبياً أيضاً، فيتعرَّض هذا المبدأ نفسه إلى التبديل والتغيير ليحلَّ مكانه مبدأ آخر؟.

فإنَّ الإعتقاد بثبات هذا المبدأ وفاعليته وتأثيره إلى الأبد مناقضٌ مناقضةً صارخةً للإعتقاد الشامل بالنسبيَّة كما هو واضح.

الإيــراد الثــالث: إننا نشهد في العصر الواحد عدَّة أنماطٍ سلوكيَّة، وتمظهراتٍ أخلاقيَّةٍ متضاربةٍ فيما بينها، مع أنَّ كلاً من تلك الأنماط والتمظهرات عند أصحابها هي مما تمَّ استلهامه من روح العصر طبقاً لما يدَّعون، فهل يمكن أن يعتقد الإنسان أنَّ روح العصر التي تمثل عند ذوي الفكر الحداثيِّ الغالب الإله الميتافيزيقيَّ المعبود، يمكن لها أن توحي بسلوكياتٍ وأخلاقياتٍ متناقضةٍ، ثمَّ تقبلها جميعاً بادعاء الإنتساب إليها؟.

وإذا كان الجواب بالسلب، أي انَّ بعض تلك الأخلاقيات لا يمكن أن يكون ادعاؤها بالإنتساب إلى روح العصر صحيحاً، ولا يمكن إمضاؤه لهذا السبب، عدنا إلى ما ألزم القوم به أنفسهم في الأثناء من أنَّ المناط في تصحيح الأخلاق وفرز ما هو باطلٌ مما هو حقٌّ، وتمييز ما هو خطأٌ مما هو صوابٌ، هو اعتقاد كلِّ فردٍ أو كلِّ مجتمعٍ على حدة، بحيث تكون الأخلاق المتناقضة في تصرُّفات أصحابها صحيحةً وممضاةً من قبل روح العصر

هذه، وإلا فإنهم سوف يضطرون إلى التنازل عن الفحوى الحقيقيِّ للإعتقاد الجازم لديهم بنسبيتها وتحوُّلها وتغيرها بحسب كلِّ شخصٍ أو كلِّ مجتمعٍ بمفرده، بمعزلٍ عن الإرتكان إلى الأسس الثابتة أو إلى القواعد المتفق عليها في أن تكون معياراً أخلاقياً عاماً لتمييز ما هو أخلاقيٌّ مما هو غيرُ أخلاقيّ.

الإيراد الرابع: الحديث عن أنَّ لكلِّ عصرٍ من العصور روحاً موجودةً على نحو الإستقلال، ليس واضحاً من جهة بيان الكيفيَّة التي توجد من خلالها هذه الروح من بدء تكوُّنها إلى مرحلة جاهزيتها لتكون مصدراً وحيداً لأخلاق العصر الجديد بعد أن تقوم بمحو ونسخ أخلاق العصر السابق.

فهل توجد هذه الروح دفعةً واحدةً دون الحاجة إلى المرور بمراحل الصيرورة، أم أنها تتدرَّج في الوجود من المراحل الدنيا في صيرورتها إلى المراحل العليا من هذه الصيرورة وصولاً إلى حالة الجاهزيَّة.

فإذا كان الإفتراض الأوَّل هو الصحيح، كان وجودها الدفعيُّ المفاجئ غير المسبوق بعلَّةٍ تامَّةٍ تبرر وجوده غايةً في اللامعقوليَّة والغرابة، وإذا كان الإفتراض الثاني هو الصحيح، أمكن الحديث عن التواصل والإستمرار في هذه الروح مع الأرواح التي سبقتها، بحيث تشكِّل بمجموعها روحاً كليَّةً واحدةً، فلا يعود معقولاً آنذاك الحديث عن أنَّ لكلِّ عصرٍ روحاً مستقلةً عن الأرواح التي سبقتها، أو عن الأرواح التي سوف تجيء في الزمن اللاحق.

الإيراد الخامس: انَّ الكلام عن العصر بحدِّ ذاته مشكل، فما هو الحدُّ الصحيح الذي من خلاله يتمُّ تعريف العصر، وما هو المائز الحقيقيُّ الذي يفترق به عصرٌ ما عن عصرٍ آخر غيره، فهل يكون الزمان المحدد سلفاً بمقدار السنين مثلاً هو المائز، أم أنه مجموع السمات التي تطبع المناحي السياسيَّة والإجتماعيَّة والإقتصاديَّة بطابعها، فإذا كان هذا هو المقصود فإنَّ هناك إشكالاً يتعلَّق بكون هذه السمات ليست مفروضةً بشكلٍ قسريٍّ على الناس، بداهة أنها إنما تتشكَّل من مجموع التصرُّفات والتوجُّهات التي يقوم بها الفاعلون الإجتماعيون، فليس وجودها سابقاً عليهم، بل وجودهم هم له الأسبقيَّة الأكيدة عليها.

أم أنهم يقصدون بالعصر هذه الحقبة الزمنيَّة المحدَّدة التي وجد فيها من الأحداث والدول والحروب والإنجازات ما جعل الذهن منصرفاً إليها بوصفها تؤلف زمناً مستقلاً وإن كان متصلاً بسابقه أطلق عليه العرف اسم العصر، فإذا كان هذا هو المقصود فلا بأس، ولكن هل هذا وحده يوفر مسوغاً لأن توجد منظوماتٌ أخلاقيَّة مستقلة متغيرةٌ ومتبدلةٌ بصورةٍ مستمرة، بحيث لا يشبه اللاحق منها السابق، ولا توجد بين حلقاتها استمراريَّةٌ من أيما نوعٍ، بل ربما وجدت قطيعةٌ كاملةٌ بين حلقاتها، إلى درجة فقدان كلِّ معيارٍ متفقٍ عليهِ يحتكم إليهِ في تمييز الأفعال الأخلاقيَّة عن غيرها؟.

فلقد وجدت أزمانٌ وعصورٌ من قبل، ونظر الناس إلى كلِّ عصرٍ بوصفه متميِّزاً عن العصر الآخر، دون أن يدَّعوا أنَّ هناك روحاً في كلِّ عصرٍ تستدعي منهم التخلِّي عن المعايير الأخلاقيَّة التي كانت متفقاً عليها في العصور السابقة.

فما بال أهل هذا العصر وحده يكتشفون وجود هذه الروح، مع الإعتراف بأنَّ هذه

الروح كانت موجودةً دائماً وليست هي بحكرٍ على أهل هذا العصر بالذات دون غيره.

الإيراد السادس: لا يوضّح لنا القائلون بهذه النظريَّة الكيفيَّة التي تعمل بها روح العصر لتؤثر تأثيراتها ومفاعيلها في الأفراد والمجتمعات، خاصةً مع علمنا بأنهم لا يقرون مطلقاً بأنَّ هناك معياراً لتمييز الخطأ من الصواب، أو الحقِّ من الباطل، أو الفعل الأخلاقيِّ من غيره، فإذا كانت روح العصر تمارس فعلها على كلِّ شخص، وعلى كلِّ مجتمعٍ على حدة، وإذا كان كلُّ تصرفٍ مهما كان شاذاً ومنحرفاً صحيحاً وأخلاقياً من وجهة نظر فاعله، وهو كذلك منظوراً إليهِ من هذه الزاوية الذاتيَّة للأفراد والمجتمعات حسب هذه النظريَّة، فلك أن تتصوَّر الفوضى العارمة التي تتمخَّض عنها هذه الفلسفة، ولك أن تعتبر كلَّ ما يقوم به الأفراد والمجتمعات استحسانات شخصيَّة أو ذاتيَّة، لا تترجَّح على الإستحسانات الأخرى المزاحمة لها على أساس مرجِّحٍ معقول، ما دمنا فاقدين أساساً للمعياريَّة الخلقيَّة، ولهذا فلن يكون حاكماً في العصر من خلال هذه الروح الفوضويَّة إلا الأمزجة الشخصيَّة والإنفعالات الذاتيَّة، ولا يمكن أن تنهض مع سيادة هذا التوجُّه عملياً أيَّة كياناتٍ اجتماعيَّةٍ متعايشةٍ، فضلاً عن الحديث عن إمكانيَّة قيام أيَّة حضارة.

وقد يشكل علينا في هذا الإيراد الذي أوردناه آنفاً، بأننا نشهد حضارةً إنسانيَّةً قائمةً بالفعل، وهي من أعظم الحضارات التي شيَّدها الإنسان.

ولكننا نجيب: بأنَّ العلة التامَّة لهذه الحضارة، أعني في التفاصيل المنيرة منها، لا تتكوَّن من هذه النظرة النسبيَّة للأخلاق، بل ربما كانت هذه النظرة سبباً في حصول العدد الهائل من الأزمات التي أثقلت كاهل الإنسان في ظلِّ هذه الحضارة.

أما الجوانب الإيجابيَّة منها فلا يظنَّنَّ أحدٌ أنَّ النتائج التي تمخضت عن هذا التوجُّه في الإعتقاد بنسبيَّة الأخلاق هي التي تؤلِّف عظمة هذه الحضارة، فإنَّ معاناة الإنسان اليوم أكبر منها في الأعصار السالفة، مع أنه تخلص نهائياً مما كان يسبب له العناء، على صعيد المنجزات التكنلوجيَّة والتقنيَّة الدقيقة الحديثة، وكلِّ تمظهرات العلوم التطبيقيَّة في الطبِّ أو الفيزياء أو الصيدلة أو الزراعة وهلمَّ جراً، لكنه مع الأسف ظلَّ شقياً كما هي رؤية الكثير من فلاسفة الغرب والشرق، على صعيد المنجزات المعنويَّة والروحيَّة، فالإنسان الآن أكثر إحساساً بالضياع وفقدان الهويَّة وغياب الجوهر الإنسانيِّ من العلاقات الإنسانيَّة المتنوِّعة والمتشعِّبة، حتى أنك تستطيع أن تجد أثر ذلك واضحاً في الآداب والفلسفات والثقافات التي تعكس العوالم الوجدانيَّة الداخليَّة للأفراد والمجتمعات والشعوب.

وأنا أعتقد أنَّ واحداً من العوامل المهمَّة في شيوع هذا الإحساس الجنائزيِّ بالعالم وما يحتويه، برغم كلِّ هذا التقدُّم المادِّيِّ الذي لا ينكر هو العمل طبقاً لهذا المبدأ النسبيِّ بشكلٍ مبالغٍ فيه داخل العديد من الحقول والميادين ذات الصلة بالحياة الأخلاقيَّة والمعنويَّة والروحيَّة للإنسان.

إنك لا تستطيع إذا التزمت بالنهايات المنطقيَّة لهذه الرؤية الفلسفيَّة أن تلوم إنساناً، وإن كان لوماً أخلاقياً محضاً، على أنه يتهتك، أو يتعاطى المخدرات، أو يجنح نحو الشذوذ في علاقاته الجنسيَّة، أو يمارس الغشَّ والخديعة في تجارته، أو يستعمل أقبح أشكال البراغماتيَّة والنفاق الإجتماعيّ والسياسيّ للتوصُّل إلى المناصب العليا، ليستغلَّها أبشع استغلالٍ في مصالحه الشخصيَّة الإنتهازيَّة بعيداً عن أن تكون المصالح العامَّة هي الغاية أو

الهدف.

ما دام كلُّ عملٍ أو تصرُّفٍ أخلاقياً، بمجرَّد أن يراه فاعله كذلك، فليجنح الإنسان نحو غرائزه، وليستجب لدواعيها بدون أن يكلّف نفسه عبء التفكير بكون الإنطلاق في هذا الطريق بلا ترشيدٍ أو تنظيمٍ تساعد عليه المقررات الأخلاقيَّة المتفق عليها عرفاً أو شرعاً، يسبب لهذا الفرد نفسه وللمجتمع في نهاية المطاف الكثيرَ من مظاهر الإنهيار.

وما دام كلُّ عملٍ مهما كان شاذاً أو منحرفاً عملاً أخلاقياً، تماماً كما هي درجة الأخلاقيَّة في العمل القويم الذي يتطلب مستوىً عالياً من بذل الجهود في التربية عليه، والإرتقاء بالنفس إلى مستواه، فلماذا كلُّ هذا العناء في التربية، ولماذا الحرمان من كلِّ اللذائذ والمشتهيات، ولماذا الألم الذي تعانيه أرواحنا ونفوسنا في سبيل الإستقامة على جادَّةِ خدمة المصالح العامَّة، فالعقل بعد أن يسلم بصحة المبدأ النسبيِّ في الأخلاق افتراضاً، لا يقف حجر عثرةٍ إطلاقاً، بل قل إنه يحثنا آنذاك على أن نسلك سبل الغايات الأنانيَّة والرذائل الإجتماعيَّة من الزنى والفجور والمخدرات وخيانة الأمانات، ما تعلق منها بالأفراد أو بالجماعات أو بالأوطان بلا فرق، فنحن مهما فعلنا من هذه الموبقات والرذائل لا نكون غير أخلاقيين، بل نحن على درجةٍ سواءٍ مع من استقام على الطريقة من الناحية الأخلاقيَّة.

الإيـراد السـابع: من الواضح أنَّ فلسفة نسبيَّة الأخلاق، وعلاقتها الميتافيزيقيَّة بروح العصر، لا يسمحان مطلقاً بظهور المصلحين الإستثنائيين في كافَّة المجتمعات البشريَّة في إطار أيِّ عصرٍ من العصور، لأنَّ هؤلاء المصلحين بالضرورة أناسٌ لا يضفون الشرعيَّة الأخلاقيَّة على أيِّ عملٍ أو تصرفٍ يعتقد به المجتمع أنه حائزٌ على الصفة الأخلاقيَّة، أو أنه يمثل الحقَّ والصواب، بناءً على التسليم له بأنَّ ما اعتقده صواباً فلا بدَّ أن يكون صواباً، وما اعتقده أخلاقياً فلا بدَّ أن يكون أخلاقياً، فمع سيادة هذه النظرة لا يعود لظهور المصلحين الإجتماعيين أيَّة ضرورة، بل لا يمكن وجودهم بحال، لوضوح أنَّ هؤلاء المصلحين الإستثنائيين يعترضون على الكثير من التفاصيل المتعلقة بتلك الأخلاق الفرديَّة أو المجتمعيَّة، ولبداهة أنَّ هذا المصلح أو ذاك هو إنسانٌ يريد لأفراد مجتمعه أن يوحدوا الكثير من رؤاهم الأخلاقيَّة والمعنويَّة، لتصبَّ في سبيل خدمة الغاية الإجتماعيَّة التي أحسَّ هذا المصلح الإستثنائيُّ الكبير بضرورة السعي إليها، ومن خلال برهنته واستدلالاته وشرحه، يلتفُّ حوله مجموعةٌ من الناس أوَّل مرةٍ، ليتكاثروا فيما بعد على قاعدة الإستدلال للرأي الصائب بالأدلَّة والبراهين الواقعيَّة التي يتَّفق على أحقيتها الجميع بناءً على الإتفاق المسبق على معايير ثابتةٍ يتمُّ الإحتكام إليها من قبل الجميع.

أما مع سيادة هذا التوجه النسبيِّ في الأخلاق، فلا يمكن أن يمثل هذا المصلح مهما كانت درجة عبقريته واستثنائيته إلا قناعته هو، وإلا حقه وصوابه هو، دون أن يكون الإستدلال على أرجحيَّة آراءه وقناعاته على آراء وقناعات الآخرين ممكناً.

الإيراد الثامن: يتعلق هذا الإيراد بالإشكاليَّة النابعة من كوننا نعيش عصراً واحداً، ومحكومين بروح عصرٍ واحدة، ولكنَّ روح عصرنا هذه لا تفرض علينا قيماً أخلاقيَّة واحدةً بالطبع، انسجاماً مع مبدأ النسبيَّة في الأخلاق، وباعتبارنا ننتمي إلى مجتمعاتٍ مختلفة، فعلى أيِّ أساسٍ تُفضُّ نزاعاتنا وخصوماتنا، وكيف نقرر لأنفسنا حقوقاً، ونرتب عليها هذه السلسلة الضروريَّة لاستدامة التعايش بيننا من الواجبات.

فإذا قيل: إنَّ مبدأ النسبيَّة الأخلاقيَّة محكومٌ بالقضيَّة التي تقرر أنَّ حريَّة الشخص أو المجتمع تتوقف مع التهديد الذي تتسبب به هذه الحريَّة النابعة من مبدأ النسبيَّة الأخلاقيَّة للحريات الأخرى النابعة من نفس هذا المبدأ. وأنه بوحيٍ من هذه الضرورة للحفاظ على حالة التعايش السلميِّ بين الحريات المتكافئة في حقِّ الركون إلى مبدأ النسبيَّة، توضع الدساتير والقوانين الدوليَّة لفضِّ النزاعات بين الدول والجماعات المتجاورة والمتباعدة، وتقرير الحقوق والواجبات عليها لضمان الوصول إلى هذه الغاية، كما توضع القوانين والدساتير التي تتكفل الغاية نفسها بين الأفراد والطبقات التي يتألف منها المجتمع الواحد.

قلنا: إنَّ هذا الكلام ليس تامّاً، لوضوح أنَّ مبدأ النسبيَّة لا يمكن أن يكون محتوياً بنفسه على مثل هذه النتيجة، فليس من النسبيَّة في شيءٍ أن تنقلب على ما يقتضيه من اعتبار كلِّ تصرفٍ عملا أخلاقياً مهما كان من وجهة نظر الفرد أو المجتمع الآخر غير أخلاقيّ، أما الحديث عن ضرورة التعايش أوغيرها من الضرورات التي يلجأ إليها المشرعون القانونيون والدستوريون لفرض قوانينهم ودساتيرهم على الأفراد والمجتمعات، فهو رجوعٌ إلى ما يخالف هذا المبدأ النسبيَّ وينقضه من الأساس .

هذا مع واجب الإلتفات إلى أنَّ الكثير من التصرفات الفرديَّة التي يعتبرونها واقعةً في حيِّز الحريَّة الشخصيَّة هي من قبيل ما لو تمَّ تحليله واستكشفاف النهايات المنطقيَّة التي لا بدَّ أن تنتهي إليها نتائج تلك التصرفات، لتبيَّن أنها تترك آثاراً اجتماعيَّةً سلبيَّةً لا ينحصر ضررها بالفاعل نفسه، بل إنها تتعداهُ إلى الأفراد الآخرين في المجتمع نفسه. لكنَّ النظر القصير وحده هو المسؤول عن عدم الإنتباه إلى تلك الآثار السلبيَّة الحتميَّة للعمل السيِّء الذي يقوم به الفرد، خصوصاً بعد أن تضفى عليهِ الصفة القانونيَّة باعتباره جزءً من الحريَّة الشخصيَّة، لا بل باعتباره عملاً جائزاً على كامل مواصفات الفعل الأخلاقيّ.

هذا مضافاً إلى اعتراف الكثير من النسبيين بأنَّ من يختار عملاً فهو إنما يختاره بوصفه عملاً مشرفاً، خاصَّةً عندما يكون في مرحلة الإعتقاد، وهو بهذا الإختيار وهذا الإعتقاد الذي ينزل به إلى ساحة التطبيق إنما يقوم بدعوة الآخرين إلى أن يتبنوا وجهة النظر نفسها، وان يتصرفوا ايضا بناءا على الإقتناع بأخلاقيَّة هذا العمل، فإذا اعتقد إنسانٌ أنَّ الزنى مثلاً ليس عملاً مجانباً للأخلاق، وصار يرتكبه علانيةً وجهاراً، فإنه في الحقيقة يساهم في نشر هذا العمل من خلال الدعوة المتضمنة في ارتكابه العلنيِّ لها بوصفها عملاً أخلاقياً، وفي هذا إشاعة للكثير من أسباب الأوبئة الإجتماعيَّة، وإضاعة للكثير من أسباب الرقيِّ بالمجتمعات إلى مستوياتٍ معنويَّةٍ وروحيَّةٍ ومادِّيةٍ أيضاً، أكثر كمالاً، وأشدّ لصوقاً بوصفها كائناتٍ تعيش في ظلِّ الحضارة.

الإيراد التاسع: قد يوهم كلام النسبيين القائلين بإملاء روح العصر لطرازٍ خاصٍّ من الأخلاق في كلِّ عصرٍ على الفرد وعلى المجتمع عن الحريَّة الشخصيَّة، واعتبار ما يقع في دائرتها من الأفعال عملاً أخلاقياً من وجهة نظر الفاعل الإجتماعي، إلا أننا نزعم أنَّ الأمر ليس كذلك، بل إنَّ معنى الجبريَّة مترسِّخٌ في هذه النظريَّة، لأنَّ الإنسان لا يتصرف إلا بوحيٍ من واجب الطاعة الإلزاميَّة القسريَّة الفاقدة لحريَّة القرار والإختيار لإملاءات روح العصر المزعومة. إنَّ هذه الروح تمارس الخديعة مراتٍ عديدةً، فهي تمارسها عندما توحي للناس بأنهم أحرارٌ في اختيار ما يشاؤون من الأفعال الخلقيَّة إلى

درجة تجاهل أيِّ معيار، بينما هي في واقع الأمر من يملي عليهم هذه الأفعال، وتمارسها مرةً ثانيةً عندما توحي إليهم بأنَّ كلَّ أفعالهم صحيحةٌ بغضِّ النظر عن تضاربها وتناقضها، بينما هي في الحقيقة تفرض عليهم نوعاً واحداً من الأخلاق هي الأخلاق المنسجمة مع روح العصر، وإلا كان مقتضى عدم التزامها بهذا الإنسجام المفروض مروقها عن شريعة روح العصر، وتمارسها مرةً ثالثةً عندما تنسب إلى نفسها ما تناقض من الأفعال الخلقيَّة، ويكون مقتضى هذا الإنتساب عدم الوقوع في تصادماتٍ وصراعاتٍ وأزماتٍ ناتجةٍ عن هذا التناقض، بمقتضى كونه نابعاً من روح العصر نفسه، بينما ما يحصل على أرض الواقع هو العكس تماماً، حيث يتسبب هذا التناقض بين الأفعال الخلقيَّة بالكثير من الأزمات الكارثيَّة على مستوى الصراع بين الإرادات المتزاحمة دون أن يكون من حقِّها الإحتكامُ إلى معيارٍ أخلاقيٍّ ثابت.

تلك هي المقولة الرائجة في الفضاءات الحداثيَّة المعاصرة لما ينبغي أن يكون عليه منبع الأخلاق، والحقيقة أنَّ هذا الموقف من الأخلاق لا بدَّ أن ينتهي منطقياً إلى نسف المفهوم من الأساس، لكي تتحوَّل الأخلاق إلى مجرَّد إفرازاتٍ آنيَّةٍ للأمزجة الشخصيَّة المختلفة، وإلى تلبيةٍ شرسةٍ للغرائز والميول الإنسانيَّة بدون ترشيدٍ أو تنظيم، فمن المعلوم أنَّ تنظيم عمل الغرائز وتوجيه تلك الميول هو المسؤول عن الحفاظ على أن يكون للمنجزات الحضاريَّة المادِّية خصوصاً معناها الحضاريُّ المنشود، إن لم يكن هو الذي يشكل القاعدة الأساسيَّة لنشوء أيَّة حضارةٍ واستمرارها، ولم يشذَّ عن هذا الإعتقاد حتى مفكرون تسامحوا كثيراً في تبرير بعض الإنحرافات مثل رائد مدرسة التحليل النفسيِّ سيجموند فرويد إذ اعتبر أنَّ التسامي بعمل هذه الغرائز والميول عن طريق الكبت، أو عن طريق ما نطلق عليهِ نحن اسم التنظيم أو الترشيد في عملها هو الذي ينشئ الحضارات ويكون مسؤولاً عن استمرارها وديمومتها.

نحن لا ننكر إطلاقاً ـ باعتبارنا ميتافيزيقيين إلهيين ـ أن تكون في العالم أو التأريخ روحٌ عامَّةٌ، أو قل سننٌ عامَّةٌ تؤدي غايةً كليَّةً محسوسةً وملموسةً في إحداث التقدم والتطور في مجمل حركة العالم، منظوراً إليها من زاويتها الكلِّيَّة الشموليَّة، مما هو واقعٌ بحسب تعبير المفكر الإسلاميِّ الكبير السيد محمد الصدر تحت اسم <التخطيط الإلهي العام> [١] اليوم الموعود القسم الثالث المعنون بالمستقبل السعيد للبشريَّة في التخطيط الإلهي العام لتكامل البشريَّة ص٣٩٣ فما بعدها. غايته أن يستغلَّ كلَّ شيءٍ حادثٍ في التأريخ قديماً وحديثاً، خاطئاً أو صائباً، إلهياً أو وثنياً، استقامةً أو انحرافاً، في إحداث تفاصيل هذا المخطط الإلهيِّ العامِّ وإنجازه كلياً في نهاية المطاف، لأنَّ الإنسانيَّة تستفيد من أخطائها وإخفاقاتها تماماً كما تستفيد من الصواب الذي تفعله، والإستقامة التي تندرج فيها في بعض المراحل، فمن هذه الزاوية لا يكون حديثنا عن روح التأريخ أو سننه وقوانينه الموضوعة بإشرافٍ من الخالق سبحانه شبيهاً بما تحدثوا عنه من مسؤوليَّة روح العصر عن فرض منظوماتٍ معينةٍ من الأخلاق، والوجهُ في هذا الإختلاف يمكن أن نشيرَ إليهِ في نقطتين:

---

[١] محمد الصدر. اليوم الموعود. ص٣٩٣.

النقطة الأولى: استناد الروح التأريخيَّة العامَّة إلى مبدأٍ إلهيٍّ معقول، هو بارئ الوجود سبحانه وتعالى، في حين لا تستند روح العصر إلى مبدأٍ معقول، بل إنها معلقة في فضاء الميتافيزيقا، دون أن تستند إلى شيءٍ معقولٍ ثابتٍ أو مستقر، مما يجعلها تعبيراً جزافياً خالياً من المعنى على الإطلاق.

النقطة الثانية: وهذه هي النقطة الأهمُّ، فمن المعقول للغاية أن يتحدث المرء عن تقدمٍ حاصلٍ في وعي العالم، على أن يكون هذا التقدم مستوعباً للحركة الكلّيَّة الإجماليَّة لهذا الوعي في التأريخ البشريّ، دون الإصرار على نسبة هذا التقدم إلى كلِّ مراحل التأريخ مرحلةً مرحلة، ودون التركيز كذلك على بعض التفاصيل التي لم تكن إلا انتكاساً في الغاية من التقدم في نفس المرحلة التأريخيَّة التي يعترف بأنَّ تقدماً هائلاً فيها قد حصل.

ومن الواضح أنَّ نقطة الإفتراق مع روح العصر هو من هذه الزاوية بالذات، إذ إنهم يضفون على كلِّ ما يتمظهر من الأخلاق أو الإعتقادات أو مناحي السلوك الصفة العصمويَّة تقريباً، كما هو بيّنٌ من خلال التحليل، في حين انَّ الصحيح هو ما تحدثنا عنه آنفاً من أنَّ التطور في التأريخ العامِّ وفقاً للتخطيط الإلهيِّ حاصل، دون أن نضطرَّ للوقوع بالمزالق الفكريَّة التي تقع فيها مقولة روح العصر من الزاوية الحداثيَّة.

يجمل بنا الآن أن نشيرَ إلى أنَّ النسبيين يذكرون من بين جملة الأدلَّة والبراهين التي يسوقونها في معرض الإستدلال على صحة نظريتهم اختلافَ الأخلاق وتغيرها تبعاً لتغير المجتمعات والأزمنة، فما يكون خلقاً حسناً مذموماً عند قومٍ في زمانٍ معين، قد يكون خلقاً ممدوحاً وحميداً عند قومٍ آخرين في الزمان المعين نفسه، وقد يتحول إلى خلقٍ ممدوحٍ حميدٍ عند نفس القوم بعد تبدُّل الزمان، أو تحوُّلهم من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، فما السرُّ في هذا التغير الحاصل في التوجه الأخلاقيِّ إن لم تكن الأخلاق نسبيَّةً بالفعل، متحولةً ومتبدلةً ومتغيرةً بصورةٍ دائمةٍ ومستمرَّة؟.

ومن الأوفق لنا أن نركّز إجابتنا في معرض الردِّ المنطقيِّ المعقول على هذا الإستدلال المغالط ضمن التفنيدات التالية:

التفنيد الأوَّل: انَّ هناك خلطاً واضحاً ارتكبه النسبيون بين الأحكام الأخلاقيَّة والمصاديق التي تنطبق عليها هذه الأحكام، فمثلاً هم يخلطون بين مفهوم العفَّة الذي هو حكمٌ أخلاقيٌّ ثابتٌ ومستمرٌّ في كلِّ الأزمنة والأمكنة وفي كلِّ المجتمعات، ولا يمكن أن يختلف على اعتباره سجيَّةً ممدوحةً اثنان من البشر، مهما اختلف بهما الزمان أو المكان، ومهما كان مجتمع أحدهما مختلفاً عن مجتمع الآخر، فيخلط دعاة النظريَّة النسبيَّة في الأخلاق بينه وبين المصاديق التي يتمظهر من خلالها هذا الحكم الأخلاقيُّ أو هذا المفهوم الممدوح مطلقاً، فلا يجري التمييز بين مفهوم العفَّة وبين ارتداء النقاب الساتر لكلِّ الوجه واليدين عند النساء، وهذا فهمٌ خاطئٌ بالطبع، فإنَّكَ لو صادفت إنسانةً سافرةً تعيش في مجتمعٍ مفتوح، كالسويد مثلاً، واتهمتها بأنها فاقدةٌ للعفَّة، فإنها سوف تعتبرك معتدياً عليها بدون شك، وستدافع عن نفسها بشتى الوسائل التي تكون الغاية منها إثبات النقيض، وهو كونها امرأةً محصنةً عفيفة.

إذن، هذه المرأة لا تطابق بين مفهوم العفاف وبين المصداق الذي تعتبره أنت تجسيداً لذلك المفهوم، ولم تنتفض هذه المرأة السافرة إلا من منطلق الإحساس بأنَّ العفاف

فضيلةٌ مطلقةٌ يتفق على أهميتها البشر، سواءٌ أكان في المجتمعات المغلقة كما يسمونها أم في المجتمعات المفتوحة.

كذلك قل عن الفضائل الأخرى، عن الشجاعة والعدل والأمانة والحكمة والعدالة وسائر ما يتفرَّع منها ويتشعَّب من الفضائل الأخرى ذات العلاقة.

يقول السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان: <أما ما يزعمونه من اختلاف الأنظار في الإجتماعات المختلفة في خصوص الفضائل، وصيرورة الخلق الواحد فضيلةً عند قوم، رذيلةً عند آخرين في أمثلةٍ جزئيَّة، فليس من جهة اختلاف النظر في الحكم الإجتماعيِّ بأن يعتقد قومٌ بوجوب اتباع الفضيلة، وآخرون بعدم وجوبه، بل من جهة الإختلاف في انطباق الحكم على المصداق وعدم انطباقه>. [١]

التفنيد الثاني: وهو ذو علاقةٍ بالتفنيد الأوَّل، وهو ما أشار إليهِ الشيخ مرتضى مطهري في بحوثه المختلفة، من أنَّ دعاة هذه النظريَّة لم يفرقوا بين القيم الأخلاقيَّة والأفعال الأخلاقيَّة، إذ اعتبر – رحمه الله – القيم الأخلاقيَّة هي ما تتألف منها الأخلاق، وهي ثابتةٌ ومطلقة، ولا يمكن أن تختلف زوايا النظر إليها بين المجتمعات تبعاً لاختلاف الزمان أو المكان، واعتبر الأفعال الأخلاقيَّة هي الكيفيَّة التي تتجسد من خلالها تلك القيم، وهي بطبيعة الحال متحولةٌ ومتغيرةٌ ومتبدلةٌ، أو قل إنها نسبيَّة، وليس من الصحيح أن نضفي عليها صفة الإطلاق، فمثلاً يرى الكثيرون ممن سافروا وتنقلوا بين البلدان أنَّ السلوك الدالَّ على الإحترام متفاوتٌ إلى درجة الإختلاف التامِّ بين هذه المجتمعات، فمن مدَّ رجليهِ في حضرة نديمه في مجتمعٍ يعدُّ خرقاً صارخاً لمبدأ الإحترام في العراق، بينما هو عاديٌّ تماماً في مجتمعاتٍ أخرى مثل مجتمع اليمن، وهكذا قل عن الكثير من الأفعال المتحولة والمتبدلة تبعاً لكلِّ مجتمعٍ أو دولةٍ أو إقليمٍ أو منطقة، وفي مثال العراق واليمن لا تجد نفسك كعراقيٍّ ممتعضاً من تصرف اليمني حينما يمدُّ رجليه في حضرتك، لأنَّكَ تعلم أنَّ هذا التمظهر من خلال السلوك غير جارحٍ بمضمون الإحترام، وإلا لانتفضت بكلِّ قوتك في وجه نديمك اليمنيِّ وغادرته غيرَ آسف.

الشجاعة قيمةٌ أخلاقيَّةٌ مطلقة، لكنَّ تمظهراتها تختلف تماماً بين مجتمعات القرن الواحد والعشرين ومجتمعات القرن السادس للميلاد.

الحكمة من القيم المطلقة كذلك، لكنَّ معنى الحكمة، والسلوك الدالُّ عليها في زماننا مختلفٌ إلى حدٍّ كبيرٍ عن مثيله في العصر العباسي. كما يختلف معناها والسلوك الدالُّ عليها عندنا نحن العرب والمسلمين عنه عند المجتمعات المسيحيَّة أو اليهوديَّة أو العلمانيَّة أو الليبراليَّة أو الماركسيَّة، مع أننا جميعاً نتفق على أنَّ الحكمة فضيلةٌ سامية.

العفاف قيمةٌ أخلاقيَّةٌ مطلقة، فإذا صادفت أناساً لا يعيرون أهميَّةً للسلوك الدالِّ على العفاف عندك، فلا تقل إنهم قد تخلوا عن هذه القيمة السامية، ولكن قل: إنهم لا يرون من وجهة نظرهم الخاصة أنَّ تلك الأفعال مصاديقُ حقيقيَّةٌ للعفاف، وحتى من يتوجه إلى الأمكنة الموبوءة بمظاهر الرذيلة لا يعتقد بنفسه أنه صفرٌ من العفاف، بداهة أنك لو زعمت له أنه مجردٌ من هذه الفضيلة لفعل بك الأفاعيل، ولرأى في كلامك إهانةً أكيدةً له، وهذا

---

[١] انظر محمد حسين الطباطبائي. الميزان في تفسير القرآن. جـ١. ص٣٧٢- ٣٨٠.

وحده كاشفٌ عن أنه لا يعتبر تلك الأفعال المناقضة للعفاف عندك جزءً أصيلاً من المضمون الحقيقيِّ للعفاف.

وكذلك قل عن الأمانة وعن الوفاء، فلن يقبل النسبيون لأنفسهم وصمة عار الخيانة أو الغدر، مع أنَّ كثيراً منهم لا يعترف بأنَّ عمله لمصلحة الأجنبيِّ الذي يحتلُّ بلاده هو من قبيل الخيانة، فيظلُّ يسوق الأدلَّة والبراهين المزيفة على أنَّ الخيانة ليست من ديدنه، بل إنَّ رائده في العمل مع الأجنبيِّ المحتلِّ إنما هو إنقاذ البلاد والمساهمة في رقيِّها وازدهارها، فما الذي يدعوهم إلى هذه البرهنة وإن كانت زائفة، إن لم تكن الخيانة رذيلةً مطلقةً تقشعرُّ من دناءتها الضمائر والنفوس في كلِّ الأزمان وفي كلِّ الأمصار.

التفنيد الثالث: انَّ كثيراً من الأفعال الخلقيَّة تتغير هيآتها، وتتبدل أشكالها، مع الإحتفاظ بالمضمون المعبر عنه بالقيمة الخلقيَّة، تبعاً لتبدل وانقلاب عناوينها الأوَّليَّة بفعل طروِّ العناوين الثانويَّة عليها، وهذه العمليَّة معروفةٌ ومشهورةٌ في الأوساط الفقهيَّة إلى درجة اعتبارها من البديهيات والأوَّليات التي لا يعذر بجهلها أيُّ محصِّلٍ بسيطٍ في الحوزة، فكثيراً ما تجري في الأحكام الفقهيَّة بحيث تنقلب فتوى الفقيه رأساً على عقب، دون أن تعني هذه العمليَّة أنَّ هذا الفقيه ضحّى بتلك العناوين الأوَّليَّة، فهي باقيةٌ على أهميتها، لكنَّ حيثيَّةً جديدةً طرأت على ذلك الموضوع فجعلت الحكم بشأنه ينقلب بسبب تلك الحيثيَّة الجديدة إلى العمل بالعنوان الثانوي. والشيء نفسه هو الذي يحصل في ميدان الأخلاق، فإنَّكَ تنبذ الكذب بكلِّ تأكيد، ولكن لو كان صدقك يؤدي إلى أن تضحي بالمصلحة من خلال استغلال صدقك من قبل قوات الإحتلال مثلا للقبض على أفرادٍ وجهوا إليها الضربات القاتلة، فإنَّ الكذب سيكون هو الواجب في هذه الحالة، بينما يكون الصدق خيانةً وجريمة، وليس في انقلاب هذه العناوين الأوَّليَّة إلى العناوين الثانويَّة ما يستدعي القول بالنسبيَّة الأخلاقيَّة، لأنَّ هذه العمليَّة مقدرةٌ بقدرها وظروفها وملابساتها، وهي قليلةٌ ونادرةٌ قياساً على الحالات في الأعمِّ الأغلب التي لا يمكن أن يؤدي فيها الكذب مثل هذه المصلحة.

التفنيد الرابع: كذلك هناك من الظروف ما تكون فيه الأحكام الأخلاقيَّة مورداً للتزاحم، فمن الطبيعيِّ أنَّ العقل يحكم بتقديم الحكم ذي الملاك الأهمّ، ولا يستنتج من هذا أنَّ الحكم ذا الملاك الأضعف، حيث تمَّ إهماله لإنجاز هذا الحكم ذي الملاك الأهمِّ، لم يعد فاعلاً أو مطلوباً إنجازه في الظروف الأخرى التي لا يكون فيها مورداً للتزاحم.

وأمثلة هذا المورد كثيرةٌ يمكن قياسها على ما يسوقونه مثالاً في كتب الأصول، من ضرورة إنقاذ الغريق في حالة توقف هذه المهمة على إتلاف زرع الغير.

نقتصر على هذا الذي ذكرناه، فإنه كافٍ في الإستدلال على قصور أدلَّة النسبيين، وعدم انتباههم إلى جملةٍ من الأمور والحيثيات والتفاصيل التي لو أخذوها بنظر الإعتبار جدياً لما تسببوا بكلِّ هذا الإنهيار على صعيد تزييف قناعات قطاعاتٍ واسعةٍ من الجماهير العالميَّة تحت مسمّى الحداثة.

وجهة النظر الأخلاقيَّة من منظور المثقَّف الديني

إنَّ الموقف من الإشكاليَّة الأخلاقيَّة هو أوَّل ما يشكِّل المعالم العامَّة للمثقف الديني،

باعتباره مثقفاً حداثياً لا يؤمن بالقطيعة مع التراث ولا يقطع مع أهمِّ دعامةٍ للحياة المعنويَّة عند الإنسان وهو الدين، كما لا يقطع مع مجمل ما تتشكّل منها الأرصدة المعنويَّة والحضاريَّة والثقافيَّة للأمم الأخرى، خصوصاً تلك الأمم التي لعبت في التأريخ أدواراً ثقافيَّة وحضاريَّةً مهمة، بل هو يتفاعل بإيجابيَّةٍ منقطعة النظير مع كلِّ ما يمكن أن يغني به ذاته ومجتمعه وثقافته وحضارته ودينه، مما يتوفر في كلِّ هذه الثقافات وكلِّ هذه الحضارات من الأفكار العبقريَّة والنافعة.

ولكي نوضح وجهة نظر المثقَّف الدينيِّ حول هذه القضيَّة الحساسة، كونها تؤلف المائز المهمَّ بينه وبين الآخرين من المثقَّفين الذين يعتقدون اعتقاداً جازماً بالنسبيَّة بوصف هذاالإعتقاد علامةً واضحةً عندهم على الإنتماء إلى الفضاء الحقيقيِّ للحداثة، فإننا سنقوم بتلبية هذا المطلب ضمن هذه العناوين.

المرتكز الإيماني للأخلاق

هناك مكابرةٌ لا مبرر لها في الواقع، يتمسك بها بعض الفلاسفة والمفكرين الذين وقفوا في فلسفتهم وتنظيراتهم ضدَّ الأديان، بحكم ملابساتٍ وظروفٍ تأريخيَّةٍ معروفة، حيث كانت القرون الأربعة الماضية في أوربا ميداناً لأكبر صراعٍ فلسفيٍّ وإيديولوجيٍّ بين التوجهات الرجعيَّة للأكليروس الدينيِّ المسيحيِّ واليهوديِّ وبين تلك الأفواج المتعاقبة من فلاسفة الأنوار الذين بلغت بهم عقدتهم من الدين حدَّ الجهر أخيراً بموتِ الإله.

تقضي هذه المكابرة بأنَّ الحياة المعنويَّة عموماً، والأخلاق بشكلٍ خاصٍّ، من الممكن لها، بل إنَّ هذا ما حدث بالفعل في الكثير من فترات التأريخ، أن تتأسس على قواعد أخرى غير قاعدة الإيمان بالله، وإنَّ وهم الإعتياد في رؤوس المتدينين هو الذي قرن بين الحياتين، أعني الحياة المعنويَّة والدينيَّة.

وهم يسوقون على ذلك أمثلةً من خلال الإستشهاد بالحالات الكثيرة التي يكون فيها المتدينون ظاهراً منافقين في الحقيقة، في حين يكون فيها المهملون أو الرافضون لمبادئ الإيمان الدينيِّ من الأساس متمسكين بالكثير من الفضائل التي تدعو إليها الأديان، وتعتبرها أعمالاً صالحةً كبرى يستحقُّ فاعلها الثواب الجزيل يوم القيامة، وتهدد من يقدم عليها بالعذاب الأبديِّ في النار.

كما انهم يعتبرون تعلُّق الإنسان بالجهات المعنويَّة والأخلاقيَّة مرتبطاً بالجوهر الإنساني، لأنَّ الإنسان بجبلّته كائنٌ معنويٌّ أخلاقيٌّ من الطراز الأوَّل، فحتى الذين لا يستمتعون بقراءة الكتب الإلهيَّة المنزّلة باعتبارهم ملحدين، تراهم يلتجئون إلى ما يشبعون من خلاله غرائزهم المعنويَّة، ويتمسكون بالأخلاق التي يرون أنها ضروريَّةٌ لاستمرار النوع الإنساني، وللحفاظ على سير المجتمعات البشريَّة باتجاه المزيد من تجليات الحضارة.

تفكيك النظريَّة

إنَّ هذا الطرح النظريَّ للإشكاليَّة، يمثل خطوةً منكرةً لاختزالها في محاورَ قريبةٍ تبدو معقولةً ضمن الوهلة الأولى، لكنك ما إن توطن نفسك على النظر الفاحص المتأمِّل

حتى تكتشف أنَّ هذه المعقوليَّة التي توحي بها هذه الخطوات الإستدلاليَّة داخل النظريَّة المذكورة مجرد سرابٍ بقيعةٍ حتى إذا جاءه الظامئ لم يجد ماء الحقيقة، بل وجد ستاراً كثيفاً من النوايا غير الطيبة التي تحاول استغلال سذاجة بعض الناس من أجلِ التعمية والتدليس على الحقيقة المتمثلة في أنَّ الإيمان بالله على مرِّ التأريخ كان هو المرتكز الأساسيَّ المتين لانطلاق قافلة الحياة المعنويَّة والأخلاق.

الحياة المعنويَّة كلها من تأسيس الأديان

أعتقد أنَّ البداية الصحيحة للتفكيك، تتمثل في لزوم الإشارة إلى أنَّ ما نراه من الأخلاق الممدوحة الفاضلة في كلِّ المجتمعات الحديثة، سواءٌ كانت مجتمعاتٍ دينيَّةً أو علمانيَّة، إنما تمتدُّ في جذورها وأصولها البعيدة إلى تربة الأديان الإلهيَّة، ولا يضرُّ في هذا الإمتداد والإنتساب كون الأنماط الإجتماعيَّة التي تعمل بمقتضى هذه الفضائل لا تعلم بهذا، أو أنها لا تسلم بهذه النتيجة مكابرةً وعناداً، أو غفلةً وجهلاً، أو دفاعاً منحازاً عن المبادئ الفلسفيَّة للإلحاد.

إنَّ للنبوات الدينيَّة تجذراً في التأريخ البشريِّ إلى درجة أنَّ الزمان لم يخلُ تقريباً في أيَّة فترةٍ من الفترات التي استوعبت هذا التأريخ الممتدَّ الطويل، من تأثيرات وتعاليم هذه النبوات، التي ربما كنا لا نعرف أكثرها من خلال كتب التأريخ المدوَّن، أو حتى من خلال وحي الأنبياء المهمين في الفترات اللاحقة، حيث دوِّن الوحي وحفظت أكثر الأحاديث التي نطقوا بها في بطون الكتب التي هي بين أيدينا اليوم، إلا أنَّ القدر المتيقن من العلم الذي ورثناه من هذه الآثار المقدسة هو أنَّ هناك العديد من الأنبياء قد يبلغ تعدادهم الألوف قد ملأوا فترات التأريخ المجهول غير المدوَّن، ومن المفروغ منه أن يمارس أولئك الأنبياء والرسل الدعوة إلى الأخلاق الإلهيَّة الفاضلة، ولا يمكن أن تخلو دعوة أيِّ نبيٍّ من الأنبياء من بعض الناس الذين يستجيبون لها، سواءٌ كانوا قليلاً أو كثيراً، فربما أصابت دعواتهم الإنتشارالكبير في أزمانهم، وربما حدث لها الإنتشار فيما بعد، وربما أسهمت تعاليم الأنبياء الذين لم يحالف دعواتهم هذا الإنتشار في تهيئة نخبةٍ قليلةٍ من الناس الذين يأخذون على مسؤوليتهم متابعة خطى أولئك الأنبياء في الدعوة إلى الفضائل والمبادئ الخلقيَّة نفسها، تلك التي كان أنبياؤهم يبذلون قصارى جهودهم من أجلِ بثِّها بين الناس، وجعلها شريعةً أخلاقيَّةً واجبة التطبيق عليهم.

آية ذلك أنَّ المجتمعات التي سبقت بزوغ فجر الرسالة، رغم أنها مجتمعاتٌ تشوَّهت فطرتها الدينيَّة إلى أبعد المستويات، فتجد الدهريين، والوثنيين، وعبدة الكواكب، والنصارى واليهود، بالإضافة إلى الضاربين عرض الجدار بكلِّ الأديان والنبوات والألوهيات، لكنك مع هذا تجد أنَّ لدى كلِّ مجتمعٍ من هذه المجتمعات المنحرفة عن المعاني الإلهيَّة والدينيَّة الصحيحة طقوساً وتعاليمَ من الواضح أنها من بقايا تعاليم الديانات التي سبقت هذه المجتمعات، وإنَّ من أوضح الأدلَّة على ما نقرره هنا هو استمرار القبائل العربيَّة الجاهليَّة على أداء مناسك الحجِّ قبل فرضها على المستطيعين في الإسلام، مضافاً إلى الكثير من الأخلاقيات والعادات والتقاليد التي تنمُّ عن أنها من تعاليم الديانة الإبراهيميَّة التوحيديَّة، بل أنَّ قسماً من أفراد المجتمع المكيِّ كان حنفياً موحداً بالفعل، مجانباً لعبادة

الأصنام.

بل إنَّ كثيراً من الشعراء والخطباء، كانوا يتحدثون بمضامينَ إلهيةٍ ونبويَّة، مع أنهم لم يكونوا يدينون بأيَّة ديانةٍ على الإطلاق، إلى درجة أنَّ بعضهم كان كلامه مطابقاً لأخبار القرآن في الكثير من التفاصيل التي يسردها ذلك الأدب مما يتعلق بسيرة الأنبياء ورسالاتهم.

حتى أنَّ النبيَّ محمداً) بوصفه نبياً خاتماً، استبقى الكثير من تلك الأخلاق الشائعة في تلك الأزمان، بعد أن أجرى عليها الوحي الإلهيُّ بعض التعديلات، وقال: <إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق>.

النبوة المحمديَّة الخاتمة جاءت لتكون تتويجاً إلى مستوى الذروة من الكمال لجميع النبوات الإلهيَّة السابقة. وكذلك قل عن أخلاق هذه النبوة الخاتمة إنها جاءت لتكون تتويجاً مماثلاً إلى مستوى الذروة من الكمال لكلِّ المنظومات الأخلاقيَّة في النبوات السابقة مما اشتهر أو اندثرت معالمه الواضحة، لكنه بقي فاعلاً ومؤثراً في الناس، رغمَ أنَّهم لا يشعرون شعوراً بيِّناً بكونهم إنما يتصرفون ويسلكون من وحي أخلاق هذه النبوات التي ربما لم يسمعوا بأنبيائها مطلقاً.

حتى أروع التجارب التي مثلت ذروة التفكير الفلسفيِّ البشريِّ في التأريخ الإنسانيِّ القديم، مما هو داخلٌ في حيِّز التدوين أو ما هو خارج هذه المساحة، بحيث أننا الآن لا نعلم عنه شيئاً إلا بعض الشذرات الأدبيَّة والفلسفيَّة والنصوص الدينيَّة المصاغة بأساليب الكهان، كان التفكير النبويُّ والدينيُّ حاضراً بقوَّةٍ فيها، وفي مجمل كلمات الفلاسفة وعباراتهم، ففلاسفة اليونان والرومان جميعاً إما كانوا من ذلك الطراز المتأثر إيجابياً بتوجهات النبوات الإلهيَّة، أو كانوا من المتأثرين سلبياً بها، بحيث إنهم كانوا يعبرون من خلال التفكير الفلسفيِّ السفسطائيِّ عن خلجاتهم النزاعة إلى رفض تعاليم النبوات، فكانت تلك المعركة الفلسفيَّة الفاصلة التي خاضها الطرفان زماناً طويلاً حتى انتهى الأمر إلى سيادة الفكر الفلسفيِّ المتضامن مع التوجهات النبويَّة والإلهيَّة.

إنَّ قارئ المحاورات السقراطيَّة التي دوَّنها تلميذه أفلاطون، خصوصاً تلك المحاورات التي تعالج موضوعاتٍ ذاتَ علاقةٍ وطيدةٍ بالقضايا الدينيَّة والإعتقاديَّة، كعلة العالم، وبراهين البعث بعد الموت والخلود، وعموم القضايا والتفاصيل التي تعكس روح سقراط النبويَّة في الدفاع عن قيمة العقل والروح والفطرة الإنسانيَّة السليمة، حيث تكون مستودعاً لكلِّ المعارف، وهي ليست بحاجةٍ إلا إلى ذلك الدور الذي لعبته النبوات في استثارة بواطن العقول لكي تتفجر بعد ذلك علماً ومعرفةً بكلِّ شيء. إنَّ قارئ تلك المحاورات تتملكه الدهشة مما عليه أهل ذلك الجيل من الإنغماس بالنقاشات العميقة حول قضايا هي من صميم مهمة النبوات والأديان السماويَّة ذات المنبع الإلهيّ.

وعلى أساس هذه الفلسفة اليونانيَّة السقراطيَّة والأفلاطونيَّة والأرسطيَّة كان الدفاع طيلة العصور المسيحيَّة والإسلاميَّة عقلياً استدلالياً عن كلِّ ما من شأنه الإنتصار لمبادئ الدين السماويِّ بعد أن تمَّ اتخاذها قوالبَ تمتلئ بالمضامين النبويَّة والإيمانيَّة، وكان للأخلاق المنبثقة من ديانات الوحي هذه النصيب الأكبر من هذا الدفاع.

والناس في كلِّ أقطار الأرض متمسكون عملياً بهذه المعايير الأخلاقيَّة التي قررتها

الشرائع ودافعت عنها الفلسفات، ولهذا فإنَّ النتيجة الصحيحة من هذه الزاوية هي أن تعتبر تلك الأخلاق التي يتمسك بها الناس ويتخذنون منها معاييرَ للسلوك على صعيد الأفراد والجماعات أخلاقاً نبويَّةً قررتها الشرائع، وإن جهل الناس بحكم الإعتياد والغفلة وعدم التعمق في البحث الأخلاقيِّ هذه الحقيقة.

أما الملحدون، فلا يكفي إلحادهم أن يكون مصدراً لتلك الأخلاق، بل تمسك من تمسك منهم بهذه الأخلاق متوخياً نتائجها العمليَّة الطيبة، ولم ينتبه إلى حقيقة أنَّ إلحاده إنما يقتضي من الناحية المنطقيَّة والعقليَّة التخلِّي كلياً عن كلِّ المضامين والأبعاد المعنويَّة التي تحتوي عليها هذه الأخلاق.

ليس الأمر حكراً على الجانب الأخلاقيِّ بالطبع، بل إنه مشتملٌ على الحياة المعنويَّة بأسرها، وعلى كلِّ ما يمكن أن يمثل تطلع الإنسان إلى خارج تخوم المادَّة، وإنما تأوَّلنا الأخلاق تحديداً باعتبارها تمثل الجانب الأهمَّ من هذه الحياة المعنويَّة، مضافاً إلى أنها تمثل المقصد الرئيسيَّ من أفراد هذا الفصل منذ البداية.

هل يمكن تأسيس الأخلاق على قواعد تناقض الإيمان؟.

لا غرو أنَّ تياراً واسعاً من المفكرين، خصوصاً ممن يعتبرون أنفسهم الممثلين الشرعيين لثقافة الحداثة وما بعدها يعتقدون بإمكان بل بضرورة أن تستقلَّ الأخلاق بشرعيَّة الوجود عن الإيمان بالله، ولا غرو كذلك من أنَّ هناك أفواجاً من الفلاسفة والمفكرين ممن مثلوا الآديولوجيات المختلفة، الدينيَّة وغيرها، في الأزمان الثقافيَّة المتفاوتة قديماً وحديثاً، يعتقدون بالنقيض من هذه الفكرة، إذ إنهم استقرأوا النظريات الأخلاقيَّة كلَّها فلم يجدوا ما يبرر أن تكون الأخلاق ملزمة للجميع إلا ذلك الأساس المعنويَّ الذي تنبع منه هذه الأخلاق، من حيث أنها تمثل المنطقة الأبعد والأعمق من التشريعات القانونيَّة باعتبار انتماءها إلى الحياة الداخليَّة للأفراد والجماعات، بل إنَّ القوانين والدساتير نفسها لن تكون مؤثرةً في الحقيقة، ولا حائزةً على أيِّ مقدارٍ من الشرعيَّة والمعقوليَّة في نظر الجماهير العالميَّة كلِّها ما لم تكن مستندةً في التحليل القريب أو البعيد إلى تلك التعاليم الأخلاقيَّة الكلِّيَّة المرتكزة في النفوس البشريَّة بوصفها قناعاتٍ تستحوذ على الكيان الداخليِّ للإنسان، ولا يرتهن تنفيذها أو الإلتزام بها بالقوة التنفيذيَّة التي تتمتع بها سلطات الدولة.

ونحن أشرنا في الفقرة السابقة إلى أنَّ الأخلاق تمثل الشعبة الأهمَّ من الكيان المعنويِّ للمجتمعات، وألمحنا إلى أنَّ كلَّ ما يمثل فروعاً لهذه الحياة المعنويَّة هو إما امتدادٌ واستمرارٌ لمعطيات الوحي الإلهي، كما هو موجودٌ بالفعل في الدوائر الإجتماعيَّة للديانات السماويَّة الثلاث، الإسلاميَّة والمسيحيَّة واليهوديَّة، أو إنه أضواءٌ تختلف درجات قوتها وسطوعها من دياناتٍ وحيانيَّةٍ موغلةٍ في التأريخ البشريِّ الديني، وبناءً على هذا، فإنه لا يجب مطلقاً أن نقع في المغالطة التي حذرنا منها حول اعتبار الفضائل الخلقيَّة الموجودة داخل الفضاءات الإجتماعيَّة الحديثة من آثار النظريات والفلسفات الحداثيَّة، سواءٌ كانت متقاطعةً كلياً مع الإيمان بالوحي والأديان عموماً، أو كانت تقف موقف المحايد من قضايا الدين والعقيدة لصالح الرؤية العلمانيَّة المتطرفة.

فقد يوجد أفرادٌ قليلون أو كثيرون، يعملون وفقاً لما تقرره المنظومة الأخلاقيَّة

الفاضلة في مجتمعاتهم دون أن يكونوا منطلقين من قاعدة الإيمان في هذا الإلتزام، لكنَّ هذا لن يسبب اختراماً للقاعدة، ولا نفياً لحقيقة أنَّ الإيمان وحده هو الأساس المعنويُّ الذي دفع بتلك المجتمعات تأريخياً للإلتزام بالأخلاق، أما هؤلاء فلا تعليل لالتزامهم إلا بالتربيَّة التي تلقوها من الخضمِّ الإجتماعي، فهم متلبِّسون ومنخرطون في هذا المجتمع وشؤونه وأخلاقه وأعرافه وعاداته وقوانينه.

الإنسان كائنٌ أنانيٌّ بالطبع

لا يماري أحدٌ في هذه الحقيقة إلا المكابر، فالإنسان برغم أنه حائزٌ على تلك الإستعدادات القابلة لأن تثمر ثمراتٍ خيرةً، إلا أنَّ هذا لا يعني أنَّ السبيل المؤدي للوصول إلى الغايات الخيِّرة من خلال أفعال وتصرفات هذا الإنسان تقع خارج منطقة الميل الطبيعيِّ في الإنسان إلى أن يخدم ذاته، وأن يخوض معركة البقاء من خلال صراع الإرادات لصالح إراداته هو على حساب تعطيل فاعليَّة الإرادات الأخرى، فهو في الحقيقة ناظرٌ إلى نفسه بمقدارٍ كبيرٍ أو صغيرٍ بوصفها قطباً أوحدياً للكون والحياة والوجود، فهو المركز وكلُّ ما عداه لا يشكل في أحسن الأحوال في نظره إلا الهامش، وهو قلب الصورة عينها، وليس ما عداه من البشر أو غيرهم إلا ما يمكن أن يؤلف إطار تلك الصورة ضمن أفضل التقادير.

إنها غريزة الإنسان في أن يحبَّ ذاته، وطبيعته التي لا يمكن لها بحالٍ أن تنحرف عن مسارها واقعياً في أن لا يسبب لنفسه الآلام والشقاوات وأنواع العناء في مقابل أن يسعد الآخرون، أو في مقابل أن تتخفف آلامهم وأوجاعهم على حساب المزيد من هذه البلاءات الشاقَّة التي تتلبس بها نفسه، اللهمَّ إلا متى ما وضع في ميزان قناعاته أنه واجدٌ مستقبلاً ما يعود على نفسه بالخير الأكبر والسعادة الأعظم بحيث يشكِّل صدق هذا التوقع في نظره تعويضاً مادِّيا ومعنوياً مجزياً لقاء ما تحمل من الشقاوات والآلام.

نعم، إنَّ الإنسان يمتلك الإستعداد الكامن في أعماق نفسه لأن يتلذذ بالحياة المعنويَّة والروحيَّة المثاليَّة، وهو توّاقٌ إليها دائماً بكلِّ ما يمتلك من طاقة الحبِّ الإنسانيِّ في عقله وقلبه، وإنه ربما عاش على صعيد الشعور أرقى حياةٍ من النزاهة والنبل، وارتقى إلى أعلى مستويات الإحساس بالفضيلة.

بيد أنه لا يتنكر في نفس الأمر والواقع لحقيقة أنه كائنٌ مستعدٌّ لأن يفعل الأفاعيل العجيبة الباطلة تحت وطأة الشعور بالحاجة إلى الإنتصار في معركة البقاء،ولن يعتبر نفسه معتدياً، فالعقل منغمسٌ في التبرير، والنفس تمده بالطاقة المتزايدة من أجلِ اقتراف المزيد من المنكرات في سبيل تحقيق الهدف النهائيِّ في الإنتصار.

أما الأخلاق، وأما متطلبات الحياة المعنويَّة، فهي من أسلحة الشعور المنزوي بعيداً في طيات الذات، وما لم توجد طريقة لإثارتها وتضخيمها والإنطلاق بها إلى موقع الصدارة من اهتمامات الإنسان، فإنها لن تكون إلا وجوداً بالقوة، وستبقى أبعد شيءٍ من أن تتقدم إلى مراحل وجودها الفعلي، حيث تكون في يديها أزمَّة الإجتماع الإنساني، وحيث من خلالها ينفتح الباب واسعاً أمام تدشين المجتمعات البشريَّة عصور الحضارة.

حلُّ المعضلة

ما هو السبيل إلى أن ترتفع هذه الحياة المعنويَّة الموجودة بوصفها استعداداً أو وجوداً بالقوة ـ على حدِّ تعبير الفلاسفةـ إلى مستواها اللائق بها، حيث الوجود المتحقق لها بالفعل يساهم في صياغة الجوهر الإنسانيِّ الفرديِّ والكلّيِّ صياغةً ربما بلغت به مصافَّ الملائكة، مع فارقٍ واحد، وهو كونه أرفع مستوى منها على أساس قاعدة الإختيار، حيث يكون قد اختار ما اختار من الحياة المعنويَّة السامية بناءً على قرارٍ خالصٍ منه بأن يتخلى عن أسباب المتع والملذات الوضيعة التي سعى نحوها الآخرون، وطلبوها على أساس قاعدة الإختيار نفسها، بعد أن لم تكن نفوسهم قد ترسخت فيها القناعة بأنَّ التضحية من أجلِ تضخيم تلك الحياة المعنويَّة في ذات الإنسان، وبين طبقات المجتمع، غايةٌ تعتبر بحدِّ ذاتها مطلباً عزيز المنال.

ما يجعل السبيل مهيَّأةً إلى ذلك هو الإيمان بالمبدأ المطلق للحياة والوجود، وبأنَّ هناك حياةً أخرى غير هذه الحياة القصيرة لا تنتهي ولا تزول، إذ فيها يكون مصير الإنسانيَّة مشطوراً باتجاه غايتين، إما العذاب الخالد، وإما النعيم الخالد.

ما يجعل الحياة المعنويَّة والأخلاقيَّة متخذةً موقع الصدارة من اهتمام الفرد والمجتمع هو هذا، حيث يعتقد الجميع اعتقاداً جازماً بأنَّ من لوازم خدمة الذات والإستجابة للرغبات الأنانيَّة ذاتها في التحليل البعيد هو نكران هذه الذات الأنانيَّة ونبذها مؤقتاً، من أجلِ مصالح إما تكون عائدةً على الفرد نفسه رغم أنه لا يلتفت إليها في حال أنه خُلّيَ ونفسه، لإنه منغمسٌ في الإلتفات إلى ملاذِّه القريبة الملحَّة، وإما تكون عائدةً على المجتمع الواحد في الزمان الواحد والمكان الواحد، أو على المجتمع البشريِّ بأسره بحساب الغاية النهائيَّة من خلق الإنسان.

يقول الأستاذ مرتضى مطهَّري: <ليس أمام الإنسان في الحقيقة سوى طريقين، فإما أن يكون أنانياً نفعياً لا يقبل أن يحرم من شيءٍ، وإما أن يكون عابداً لله، فلا يرى فيما يصيبه من حرمانٍ بسبب سموِّ أخلاقه حرماناً، أو يعتبر أنه مأجورٌ على ذلك. إنَّ الإنسانيَّة والعفو والإحسان إذا لم تكن على أساسٍ من تقوى الله وطلب رضاه، فإنها تكون على حافَّةِ منزلق> [١].

ربما قيل إنَّ التربيَّة خليقةٌ بأن ترتفع بهذه الحياة المعنويَّة من مستواها الباطنيِّ حيث الوجود بالقوَّة في لاشعور الإنسان، إلى مستواها الظاهريِّ حيث الوجود بالفعل في منطقة الشعور، فإنَّ واحداً من أهمِّ معاني التربية هو هذا بالضبط، إذ يتمُّ تحويل ما هو لا شعوريٌّ إلى شعوريٍّ موجودٍ على صعيد الأفعال والتصرفات المحسوسة للإنسان.

لكنَّ هذا فيه من المغالطة الأثر الكبير، كما هو واضحٌ وملموسٌ للإنسان المتبصِّر، فإنَّ تربيةً كهذه لا تأخذ بالحسبان ما عليه جبلَّة الإنسان من غريزة حبِّ الذات، والسبل الناجعة لاستغلال هذا المبدأ الغريزيِّ نفسه في الإنسان، وتحويله إلى مناطٍ مهذبٍ معقولٍ تدور حوله الأخلاق الفاضلة وسائر مفردات الحياة المعنويَّة الأخرى بشكلٍ طبيعيٍّ متجاوبٍ ومتناغمٍ مع ما يقتضيه هذا المبدأ نفسه، لا يمكن أن تكون تربيةً مثمرةً للنتائج المرجوَّة منها

[١] مرتضى مطهري. محاضرات في الدين والإجتماع. ص٢٧٤.

أخلاقياً ومعنوياً.

يقول الأستاذ مرتضى مطهري أيضاً: <إنَّ الفضائل التي لا تستند إلى معرفة الله كالعملة التي ليس لها غطاءٌ ذهبيٌّ يسندها، فهي قصاصةُ ورقٍ لا قيمة لها> [١].

ولقد استنتج الأستاذ مرتضى مطهري من قوله تعالى: <أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ * وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ> نتيجةً عبقريَّة مفادُها <أنَّ من يدير ظهره للدين، إنما يدير ظهره في الحقيقة إلى جميع الفضائل، وأنَّ من يفقد العاطفة الدينيَّة الإيمانيَّة القائمة على أساسٍ إنسانيٍّ من المنطق، يكون قد فقد كلَّ الإنسانيَّة والعواطف الإنسانيّة> [٢]

إنَّ العقل المتضمن لمبادئ الفطرة الإنسانيَّة السليمة وعاءٌ صالحٌ لنموِّ المقولات الأخلاقيَّة الضروريَّة لاستدامة النظام على صعيد الفرد والمجتمع، ومتضمنٌ كذلك على الإستعدادات لتلقي مفردات الحياة المعنويَّة واحتضانها بكامل الرعاية والتبني، لكنه مع ذلك، بسبب ما ألمحنا إليهِ مراراً من وجود غريزةٍ لا يمكن استمرار وجود النوع الإنسانيِّ بدونها، وهي غريزة حبِّ الذات، فإنه يتعطل عمل هذا العقل وتبقى ممكناته المعنويَّة في نطاق القوَّة، ولا تظهر مطلقاً إلى حيِّز الفعليَّة، إذ هي ـ غريزة حبِّ الذات ـ مع ضرورتها اللازبة هذه، تعتبر أكبر خطرٍ يهدد حياة الفرد ونظام الإجتماع مالم يتمَّ تسخيرها إيجابياً بمعرفة قوانينها وأبستيماتها وأنساقها واستغلالها في طريق تحقيق الغايات الإجتماعيَّة والإنسانيَّة العليا في صنع الحضارة.

ولن يكون الطريق ممهداً نحو هذه الغاية، إلا باستناد عمل هذه الغريزة إلى قاعدة الإيمان بالله وبيوم الجزاء، فعن هذه السبيل فقط، تجد هذه الغريزة منسابة للقاء مع عمل العقل، وتنتهي علاقات التخاصم والتباعد بين ما يقتضيه حكم العقل، وما يتطلبه مجال تحقيق هذه الغريزة المتأصِّلة في كيان البشر.

ربما كانت عبارة الإمام عليٍّ الآتية ناظرةً إلى هذا المعنى الكبير، إذ يقول: <من استحكمت لي فيه خصلةٌ من خصال الخير احتملته عليها، واغتفرتُ فقْدَ ما سواها، ولا اغتفر فقْدَ عقلٍ ولا دين، لأنَّ مفارقة الدِّين مفارقة الأمن، فلا يُتَهَنَّأ بحياةٍ مع مخافة. وفقدُ العقل فقدُ الحياء ولا يقاس إلا بالأموات>.

[١] مرتضى مطهري. محاضرات في الدين والإجتماع. ص٢٧٤.

[٢] مرتضى مطهري. محاضرات في الدين والإجتماع. ص٢٧٥.

الفقرة الثالثة
موقف المثقف الديني من العلم التجريبي والفلسفة العلمية

إنَّ الكثير من الكتاب الإسلاميين مهووسون بالبرهنة المستمرة في مؤلفاتهم بمعالجة الموقف الدينيِّ الصحيح من العلوم التطبيقيَّة، ليس من الزاوية الفلسفيَّة العميقة، بحيث أنها تحفر بعيداً في أعماق هذه الإشكاليَّة، بل إنهم يتأوَّلونها بسطحيَّةٍ قاتلة، إذ يكون اهتمامهم منصباً ومركزاً على إثبات أنَّ الدين لا يتقاطع مطلقاً مع ما أنجزه العلم الحديث في مجالات التكنولوجيا أو تقنيَّة الإتصال أو الطبِّ أو الهندسة أو غزو الفضاء، دون الولوج بمنهجيَّةٍ تحليليَّةٍ تفكيكيَّةٍ جادَّةٍ إلى عمق الإشكال، على صعيد النقاش الفلسفيِّ في البنى والأسس النظريَّة التي تنهض عليها الفلسفة العلميَّة التي روَّج لها بعض الفلاسفة المنتمين إلى مدارسَ فلسفيَّةٍ لا تعبأ بالإيمان، أو أنها تشمئزُّ منه، بل تتقاطع معه وتدعو إلى نسفه في الكثير من الأحيان.

لا تتمثل الإشكاليَّة الحقيقيَّة في قبول العلم الحديث بمنجزاته الهائلة المتنوِّعة، فهي محطُّ اهتمام الجميع من العلمانيين والدينيين، أو من الغربيين والشرقيين، أو من العرب والإيرانيين والأوربيين، بل ربما كان التنافس بين هذه الفئات على حيازة القدر الأكبر من منجزات هذا العلم واستغلالها في مجالات التنمية والتطوُّر والإزدهار للبلدان التي ينتمون إليها.

بل إنَّ الإشكاليَّة الواقعيَّة تتجسد في تعدد الزوايا الفلسفيَّة التي يتمُّ النظر من خلالها إلى المعاني والدلالات التي من الممكن للبشريَّة استيحاؤها واستلهامها من النجاح المتواصل الذي تحققه العلوم التطبيقيَّة في المجالات المختلفة باستمرار.

فهناك من العلماء وفلاسفة العلم من اعتبر هذه القدرة الهائلة على الإستمرار في تحقيق المزيد من المكتشفات والمخترعات والمغامرات العلميَّة في جوانب الوجود المختلفة دليلاً على وجود الخالق، واتخذوا مما كشفه العلم من الحقائق الغامضة في الكون والحياة والإنسان سبيلاً إلى قطع الشكِّ وزيادة نسبة اليقين بأنَّ هذا الكون العريض بكلِّ ما فيه من الدقَّة والإتقان لا يمكن أن يكون حادثاً من تلقاء نفسه، ولا يمكن مطلقاً مجرَّد الإفتراض بأنَّ الكون موجودٌ بلا حكمةٍ إلهيَّةٍ ولا رعايةٍ سرمديَّة، إذ كلُّ شيءٍ ناطقٌ بالبداهة والبرهان على هذه الحقيقة.

لكنَّ المؤسف هو أنَّ الكثير من العلماء في مجال العلوم التطبيقيَّة لم يقفوا عند حدِّ الإكتشاف والإختراع، بل إنهم شاؤوا أن يمنحوا أنفسهم حقَّ ممارسة الإستنتاج الفلسفيِّ لاكتشاف الدلالات التي ينطوي عليها التقدم الحاصل في هذه العلوم، وهنا بالضبط تكمن المشكلة، إذ من الواضح أنَّ كون فلانٍ عالماً في الفيزياء أو الكيمياء أو الطبِّ لا يعطيه حقَّ الإنتقال إلى الممارسة الفلسفيَّة واستنباط النتائج والدلالات ذات الأبعاد العقليَّة التأمليَّة المحضة، لا لشيءٍ إلا لكونه حاذقاً في أحد تلك العلوم، ولا يمكن أن يكون لاستنتاجاته

واستنباطاته العقليَّة والفلسفيَّة نفس المرتبة من الحجيَّة التي تكون لدراساته وبحوثه داخل ميادين التجريب في قضايا تلك العلوم، فلا ملازمة بين كونه عالماً تجريبياً وبين كونه فيلسوفاً قادراً على تفهُّم ما يدلُّ عليه تطوُّرُ علمٍ معينٍ أو عدَّة علوم، على الإطلاق.

ففي رأي المعين الأوَّل للفلسفة الوضعيَّة أوجست كونت أنَّ المعرفة البشريَّة قد مرَّت بأطوارٍ ثلاثة:

الطور الأوَّل: هو الطور الدينيّ، وفي هذا الطور كان الإنسان يفسر كلَّ ظواهر الطبيعة بأن يسندها إلى العلل الغيبيَّة التي تدير نظام الطبيعة ككلٍّ، وما زالت بقايا هذا الطور من التفكير موجودةً في المجتمعات البدائيَّة أو المتخلفة في أزماننا هذه.

الطور الثاني: هو الطور الميتافيزيقيّ، إذ هي امتدادٌ لطراز التفكير في الطور السابق، فالظواهر الطبيعيَّة يتمُّ إسنادها إلى القوى المجردة والمبادئ المطلقة، دون تحديدٍ واضحٍ لنوع هذه القوى، كما تفعل الأديان عادةً، إذ تقوم بإسنادها إلى الآلهة المتعددين أو الإله الواحد، إذ يكون العالم محتوياً على روحٍ تحركه، ويكون للتأريخ البشريِّ عقلٌ يوجهه كما هو الأمر عند هيجل مثلاً، ويكون للحيوان روحٌ هي المسؤولة عن وجوده، كما أنَّ للنبات روحاً، وهكذا.

الطور الثالث: وهو الطور العلميّ، إذ انتهى الطوران السابقان النابعان من موقف العجز الذي كان هو السمة البارزة على العقل البشريِّ نتيجة تخلف الوسائل العلميَّة لديه التي يمكن أن تساعده على الإكتشاف والإختراع، وإنه لهذا السبب كان محتاجاً إلى المبدأ الغيبيِّ والميتافيزيقا، وإلى الخرافة والتفكير الأسطوريِّ عامَّةً، لكي يوفر الراحة لعقله الباحث عن التفسيرات المعقولة للظواهر الطبيعيَّة الغامضة التي يشاهدها، أو يكون واقعاً تحت سطوتها ورحمتها، أما في المرحلة العلميَّة فلا يعود التفسير لهذه الظواهر الغامضة بعد التطور الذي حصل في العلم ومناهجه وأساليب تجربته، إلا إلى ربطها بعضها بالبعض الآخر بناءً على معطيات التجربة والواقع.

وكان من رأي هذا الفيلسوف الوضعيِّ أيضاً أنَّ هناك صراعاً قد نشب في العصر الذي عاش فيه بين الميتافيزيقا والعلم، وتنبأ بأنَّ الإنتصار الحتميَّ سيكون إلى جانب العلم الوضعيِّ ضدَّ كلِّ أنواع التفكير الدينيِّ والغيبيِّ والميتافيزيقيِّ إلى الأبد.

كما أنه قام بالتأسيس لفلسفةٍ تنقض الفلسفة، وتجرِّدها من مهامِّها الرئيسيَّة التي اعتاد تأريخ الفكر الفلسفيِّ على اعتبارها جزءً لا يتجزأ من عمل الفلسفة، فزعم أنَّ مهمة الفيلسوف لا تتعدى الكشف عن الروابط والعلاقات الخفيَّة التي توحِّد بين العلوم، وليس من مهمته الإشتغال بالبحث عن الدلالات والمضامين الخياليَّة التي تصوِّر الفكر الفلسفيَّ في المراحل السابقة من التأريخ والبرهنة على أنَّ لها مسمياتٍ حقيقيَّة، فلا معنى للبحث في شيءٍ إسمه الحياة، ولا معنى للتأمُّل في شيءٍ اسمه الخلود، ولا داعي مطلقاً للتفكير في مبدأٍ للحياة متمثلٍ في شيءٍ اسمه الإله.

تلك برأي أوجست كونت وفلاسفة الوضعيَّة الذين اهتدوا بهداه أسماءٌ مخترعةٌ بتأثيرٍ من الطورين السابقين على الطور الوضعيّ، ولا دلالة واقعيَّة تكمن وراءها.

فنحن نرى أنَّ أوجست كونت والوضعيين عامَّةً قد ربطوا بين التقدُّم العلميِّ وبين القضيَّة القائلة بأنَّ للكون إلهاً، كما انهم اختزلوا كلَّ الحاجات المعنويَّة الأخرى للإنسان من

فهم مغزى الحياة ومبدئها إلى الأخلاق والعطف والشفقة والتراحم بين الناس، والتصرُّف على أساس الشعور بسيادة مبادئ العدل إلى ما لا يتسع المجال للإستفاضة فيه من مجالات الحياة الروحيَّة والمعنويَّة للإنسان، اختزلوا كلَّ هذا في قضيَّةٍ مفادها أن لا حاجة للتفكير مطلقاً بهذه المعنويات ما دام العلم قد جعل من الإنسان كائناً مقتدراً على حلِّ ألغازه السابقة، وما دام العلم قد تمكَّن من تفسير الكثير من المظاهر الطبيعيَّة التي حيَّرت لبَّه في السابق، أما ما لم يكشف النقاب عنه بعد، فإنَّ العلم لا بدَّ أن يتوصَّل إلى كشفه ومعرفته في مراحل تطوُّره اللاحقة.

لقد مثَّل أوجست كونت وجون ستيوات ميل الوضعيَّة الكلاسيكيَّة، بينما أصبح لهذا الإتجاه الوضعيِّ أنصارٌ كثيرون في القرن العشرين، بحيث أصبح اتجاههم هو السائد في الأوساط البحثيَّة والفلسفيَّة في الغرب وفي كثيرٍ من بلدان العالم الإسلاميّ، وأبرز هذه المدارس المدرسة الوضعيَّة المنطقيَّة، إذ مثلها علماءُ وفلاسفةٌ كثيرون، منهم كارناب، الذي أصبحت الفلسفة لديه لا تعني أكثر من كونها منطقاً للعلوم، ووايتهد، وبرتراند رسل، وفتجنشتاين، وبوانكاريه، وجون ديوي وآخرون. هذا في العالم الغربيّ، أما في العالم الإسلاميِّ فوجد اتجاهٌ عامٌّ في كتابة الفلسفة نزع نحو هذه الفلسفة وسخر كتاباته للدعوة إليها، إلا أنَّ أبرز من مثَّل هذا الإتجاه هو الفيلسوف المصريُّ زكي نجيب محمود، من خلال كتابه في المنطق الوضعيِّ ذي المجلدات الثلاثة، وكتابه المستفزِّ الآخر [خرافة الميتافيزيقا]، الذي غيَّر عنوانه فيما بعد إلى [موقف من الميتافيزيقا].

لقد بالغ أصحاب هذه المدرسة في الدعوة إلى رفض العلوم ذات الصبغة الميتافيزيقيَّة، بل إنهم دعوا إلى حذف كلِّ ما يتصل بالتعبير عنها من قواميس اللغات البشريَّة، فهي في رأيهم لا تمثل إلا قضايا فارغة، وتعابيرَ كاذبةً لا مقابل لها في الواقع، لأنَّ هذا الواقع لا يحتوي في الحقيقة إلا على ما هو في متناول التجربة، أو ما هو صالحٌ لأن يكون منطقاً على أساسه تتكوَّن القوانين التي تربط بين المعطيات التجريبيَّة، وهي تمثل حصراً العلوم ذات المنحى التحليليّ، أو هي الرياضيات.

كلُّ ما لم يكن صالحاً للإختبار بالتجارب العلميَّة المختبريَّة، أو لم يكن واقعاً في حيِّز العلوم الرياضيَّة، لا يكون جزءً من الواقع، وبالتالي، فهو لا يصلح مطلقاً لأن يتكوَّن من قضاياه الوهميَّة أيُّ علم.

هنا مع الوضعيين بكافَّة مدارسهم وإتجاهاتهم لا يمكن أن يكون للفلسفة أيُّ حضورٍ مؤثَّر، ما عدا كونها شيئاً يمكن الإستغناء عنه بكلِّ يسر، إذ ليس لها من وظيفةٍ سوى أن تنتظر العلم أن يطرح نتائجه، لتأتي الفلسفة فتقوم بدورها الهامشيِّ الضئيل في تحليل قضايا العلم، واكتشاف الروابط والعلاقات بين العلوم المختلفة.

إنهم ربما خجلوا من أن يواجهوا العقل الفلسفيَّ بضرورة استقالته، فاقترحوا عليه من باب المواساة أن يقوم بدوره المخزي في جمع فتات المائدة التي تشرف على تجهيزها من ألفها إلى يائها مناهج العلوم.

ما نريد تقريره في هذه الفقرة هو أنَّ كثيراً من العلماء وفلاسفة العلم اتخذوا من الفتوحات العلميَّة الباهرة حُجَّةً للإلحاد، أو لتحييد الإله على الأقلّ، وكأنَّ الحاجة لله لم تكن إلا لأنَّ الإنسان كان يجهل أنَّ الكون والوجود عامَّةً محكومٌ بأنظمةٍ وقوانين، أو كأنَّ العجز

عن الإرتقاء إلى الكواكب الأخرى هو ما كان يدعو إلى الإيمان بالله، فإذا تمَّ كلُّ ذلك، فقد انتفت تلك الحاجة، وصار الإنسان مكتفياً بذاته، أو أنَّ الكون نفسه ما عاد بحاجةٍ إلى أن يصبح لغزاً لا يجد حلّه إلا بالإيمان بالمبدأ الإلهيِّ الذي خلقه على تلك الصفة من الخضوع والعمل وفقاً لتلك الأنظمة ولتلك القوانين.

يقول السيد محمد الصدر Π: <إنَّ الفكر الدينيَّ يرى العلم الطبيعيَّ بكلِّ أشكاله الصورة الناطقة عن قدرة الخالق وحسن تدبيره وعظمة خلقته. وليس هناك أيُّ تنافٍ بين العلم والدين. وإنَّ أبسط فكرةٍ تدلُّ على ذلك لدى المتديِّن: هو أنه يرى أنَّ العلوم الطبيعيَّة بما تدلُّ عليهِ من قوانين وظواهر، لا يمكن أن تكون صادقةً بدون وجود الله تعالى. فضلاً عن أنَّ الدين الإسلاميَّ حثَّ على تعلم العلوم على مختلف أشكالها، كما هو غير خافٍ على من راجع مصادره.

إذن، فما ادعاه بليخانوف، تبعاً للفكر الماركسيِّ عموماً من أنَّ الخطوة الأولى للعلم هي إبعاد التفسير الإحيائي -يريد به الدين الإلهي- لحوادث الطبيعة، وفهمها كظواهر خاضعةٍ لقوانين. لا يمكن أن يكون صحيحاً.

إذن، فالعلوم الطبيعيَّة كلها علومٌ إلهيَّةٌ دينيَّة، وليس المتدينون بحاجةٍ إلى ما قاله كوفالسون: "وفي زماننا صار الدين أكثر احتراساً، وأخذ رجال الدين يصرحون على المكشوف: أنهم يطمحون إلى أمرٍ واحدٍ فقط، هو أن يترك العلم لله شيئاً ما [إلهياً] على الأقلّ".

إنَّ الرجال الفاهمين للدين يعلمون أنَّ كلَّ شيءٍ هو لله عزَّ وجلّ، بما فيه كلُّ ظواهر العلم والطبيعة، ولا حاجة بهم إلى هذا الاستجداء الدنيء>. [١].

ويجمل بنا أن نشير باختصارٍ إلى موقفٍ رائعٍ للفيلسوف الوجوديِّ المؤمن كارل ياسبرز من هذه المسألة، بالإضافة إلى موقفه من التنوير بصورةٍ عامَّةٍ، حتى وإن كانت هذه القضيَّة قد أشبعناها كلاماً في فقرةٍ سابقة.

إنَّ العلم التطبيقيَّ بحسب رؤية الفيلسوف كارل ياسبرز لا مكان له إلا حيث المختبر وميدان التجريب، وهو لا يتناول من جوانب الحياة العريضة إلا الجانب المتعلّق بالوقائع المادِّية، أو تلك التي لها صلةٌ بالتجربة، لكنَّ العلم التطبيقيَّ أو التجريبيَّ لا يستشار مطلقاً حول المسائل المختصَّة بالحياة والموت أو ما بعد الموت، إنه غير معنيٍّ بها إطلاقاً، لأنها ليست تحت هيمنة سلطان التجريب في قليلٍ أو كثيرٍ، كما انَّ هذا العلم التجريبيَّ يخطئ من يعتقد أنه معنيٌّ بأسئلتنا المتعلّقة بالكينونة الإنسانيَّة أو بالجوهر البشريِّ ذي الأبعاد المعنويَّة أو الروحيَّة، كما انه لا يجيب على سؤالنا المتعلق بمن أوجد الكون وأوجدنا، وبالمصير الذي سننتهي إليهِ بعد أن تنقضي هذه الحياة، لأنه لا يجدها من اختصاصه، أو قل إنها ليست خاضعةً لسلطانه، لذلك فإنه يطلق عليها اسم الغيب أو الميتافيزيقا، إما ليثبت عجزه، أو ليعبر عن استهزائه وسخريته بهذه الأسئلة وأجوبتها كما يفعل عادةً بعض كتاب الفلسفة العلميَّة. لكنَّ الفلسفة تطرح هذه الأسئلة، وتحاول بأدواتها العقليَّة أن تقدِّم الأجوبة عليها، أما الدين فإنه يجد نفسه المعنيَّ الأوَّل بذلك.

---

[١] محمد الصدر. اليوم الموعود. ص١٤٦.

بيد أنَّ ياسبرز يفرق بين فهمين شائعين للدين، فهناك فهمٌ تقليديٌّ يتأسَّس على التسليم المطلق بما يتفوَّه به رجال الدين، بدون فحصٍ أو اختبار، وهناك الفهم التنويريُّ الحديث القائم على الرؤية العقليَّة والعلميَّة، وعلى التحليل الفلسفيِّ والعقلانيَّة.

ويعتقد ياسبرز أنَّ هناك خلطاً شائعاً بين مفهوم التنوير والإلحاد، إذ يعتقد الكثيرون أنه ليس بالأمكان بالنسبة للفرد أن يكون تنويرياً أو كائناً علمياً ما لم يلحد بكلِّ المقولات الدينيَّة أوَّلاً، ولا تلازم بين القضيتين في الحقيقة، إذ إنَّ التنوير المؤسَّس على المرتكزات العلميَّة لا يعني في مضمونه الواقعيِّ سوى وجوب أن يخضع الإنسان معتقداته للمنهج العلميِّ النقديّ، ويتخلَّص من التعصُّب الأعمى الذي يفرض عليه الأفكار بقناعاتٍ مسبقةٍ أو موروثة، كما انَّ التنوير يفرض على الإنسان أن يبتعد عن الإيمان بجملةٍ من المعتقدات السحريَّة وما ينتمي منها إلى نطاق الشعوذة، وأن يبدي تسامحاً معتدّاً به نحو الأديان والمعتقدات الأخرى، وأن يجعل قاعدة الإحتكام فيها إلى النقاش والحوار الفكريِّ والفلسفيِّ الهادئ والعقلانيِّ الرصين، دون اللجوء إلى وسائل الإكراه لفرض المعتقد الشخصيِّ على الآخر ين، كما انَّ الإنسان المؤمن بالعلم وبالتنوير يعرف من خلال اتباعه للطرائق الحضاريَّة في تطوير البنية الإجتماعيَّة لمجتمعه، والنهوض به إلى مستوى الحضارة الموجودة في أبعادها الإيجابيَّة حصراً، ولا يفرض عليه التنوير مطلقاً أن يكون كائناً ملحداً، أو كائناً سلبياً تجاه التصرُّفات والتمظهرات اللاإنسانيَّة أو اللاأخلاقيَّة المتستِّرة ببرقع الحضارة.

إنَّ الإيمان بالعلم والتنوير يجعل رائد الإنسان هو البحث عن الحقيقة والإخلاص لها، بناءً على معايير وموازين يحتكم إليها العقل والوجدان الإنسانيُّ السليم، ولا تعني الإنجرار خلف ما يراه بعض الناس ضرورياً من جهة الإنتماء للعلم أو للحداثة أو الحضارة، مهما كانوا في نظر البعض من العباقرة، ما لم تعضدها القناعات الفكريَّة المستندة إلى الدليل والبرهان.

إنَّ مفهوم التنوير كما يقرر ياسبرز ملتبسٌ وغامضٌ، فكثيراً ما يقع الناس في الخطأ نتيجة عدم التمييز بين التنوير الخاطئ والتنوير الصحيح الذي لا يمكن أن يكون معناه نقيض مضمونه الذي تحدَّثنا عنه آنفاً.

وليس التنوير الخاطئ وحده هو المسؤول عن ارتكاب الخطيئة في حقِّ الإيمان، بل إنَّ بعض المؤمنين يرتكبون عين الخطيئة بحقِّ التنوير، إذ يحملون اعتقاداً خاطئاً في أنفسهم حوله، فيحسبون أنه هو المسؤول عن المجازر الفكريَّة التي ارتكبت بحقِّ الإيمان على مدى التأريخ الحديث.

ولو أنهم أنصفوا لاعتبروا التنوير الخاطئ وحده، هو المسؤول عن ارتكاب مثل هذه الشناعات الفكريَّة والفلسفيَّة بحقِّ الإيمان التوحيديِّ المحقِّ في الأديان الإلهيَّة.

إنَّ الرؤية التي ينطلق منها هذا الفيلسوف هي التي يتوحَّد معها المثقَّف الدينيّ، كما انها هي التي تختزل المضمون الواقعيَّ لإشكاليَّة العلم والتنوير من جهةٍ، والإيمان من جهةٍ أخرى، كما تعبِّر عنه الكثير من كتابات رواد الحداثة وادعاء العلمويَّة في عالمينا العربيِّ والإسلاميّ.

إنَّ المثقَّف الدينيَّ ينتفع من كلِّ السجالات والنقاشات التي تضمَّنتها المشاريع

الفكريَّة الإسلاميَّة الحديثة التي أخذت على مسؤوليتها التصدي لحلِّ هذه المعضلة بين الإيمان والعلم على أسسٍ واضحةٍ ومنهجيَّةٍ رصينةٍ لا تفرِّط بالعلم لصالح الإيمان، كما انها لا تفرِّط بالإيمان لصالح الأخذ المبتور بالمضامين التي يقررها العلم الحديث، دون أن ينطلق بها خطوةً أبعد نحو تفسيرها على قاعدة أنَّ الله سبحانه هو الذي شاء بحكمته وعلمه أن يكون عمل الكون وفقاً لهذا النظام، بل إنَّ هذا النظام المتقن، والقوانين المتشعِّبة المعقَّدة التي يسير بها هذا الوجود ويستمرّ، هي لوحدها كافية لأن تدلَّ على أنَّ هذا الوجود لا يكون معقولاً أبداً ما لم يتمَّ إسناده في آخرة المطاف إلى الإرادة الإلهيَّة، بكلِّ ما تتصف به من استحقاقات العلم اللانهائيِّ والحكمة السرمديَّة.

لا يقبل المثقَّف الدينيُّ لنفسه أن يكون ضحيَّة الخداع، تحت أيَّة لافتةٍ كانت، حتى لو كانت هي اللافتة العلميَّة، فإنَّ العقل الإنسانيَّ الجبار بما أودعت القدرة الإلهيَّة فيه من الممكنات الهائلة ليس قادراً على بلوغ هذا المستوى من التقدُّم العلميِّ العظيم، بل هو قادرٌ على أعظم من ذلك، مما يمكن للإنسان تخيُّل حصوله مستقبلاً بناءً على ما هو منجزٌ وموجودٌ بالفعل، من خلال استشرافٍ مستقبليٍّ لا يقع في منطقة الخيال المفرط في كلِّ الأحوال.

لكنَّ المغالطة تكمن في خلط المفاهيم والتصوُّرات والأحكام، بدوافع غير موضوعيَّةٍ كامنةٍ في نفوس بعض العلمويين الذين لا يكتفون بالتركيز على أهميَّة التفكير العلميّ، والتركيز على المناهج العلميَّة التي كان من ثمراتها هذا التطوُّر الهائل، بل إنهم يمنحون أنفسهم رتبةً نبويَّةً بعد الإرتقاء بالعلم إلى مستوى الإله الأوحد، فيخرجون علينا باستنتاجاتٍ قائمةٍ على مصادراتٍ عجيبةٍ غريبة، وإلا فأيَّة علاقةٍ بين هذه المنجزات العلميَّة في مجال غزو الفضاء مثلاً وبين الحكم بنكران وجود الله، وأيَّة علاقةٍ بين تمكُّن العلم من إنتاج الأطفال المشوهين خلقياً من خلال تركيبه من خلايا إنسانٍ وحيوانٍ آخر بتحوير تركيب محتويات تلك الخلايا، وبين الإعتقاد بأنَّ الله قد فقد سلطته على هذا الوجود، وأيَّة علاقةٍ بين كلِّ ما أنجزه العلم في كلِّ الميادين الطبيَّة وغيرها وبين اعتبار القيامة هراءً لا ينبغي التحدُّث فيه في عصر العلم والحداثة؟.

إنهم يقفون في نصف الطريق ولا يتجاوزونه إلى الغاية، ومن الطبيعيِّ أن يكون كلُّ شيءٍ إلهاً في نفسه في مثل هذه الحالة، لأنَّ العلوم وكلَّ ما أنجزته ليست عقبة في طريق الإيمان باعتبار أنَّ تلك العلوم لم تفعل أكثر من أنها اكتشفت تلك القوانين المحكمة المركوزة في الوجود، بحيث أنها تشكِّل نظاماً معقَّداً متقناً، وهذا بنفسه داعٍ أكبر إلى الإيمان لا إلى الإلحاد باعتبار أنَّ القضيَّة تتعلق بالحكمة الإلهيَّة التي أنتجت تلك القوانين وجعلتها حاكمةً على نظام الوجود من خلال حاكميتها هي عليها، فما الداعي إلى افتراض أنَّ جهل الإنسان في المراحل التي سبقت العلم الحديث بحيثيات وتفاصيل هذه القوانين التي يعمل وفقاً لها هذا الوجود هو السبب في بحث الإنسان عن المطلق وحنينه إليه؟!.

ليس هذا الإفتراض صحيحاً بالطبع، ولنا على ذلك بعض الأدلَّة المقتضبة السريعة التي تناسب المقام:

الدليل الأوَّل: انَّ الإنسان القديم لم يكن كائناً إسطورياً خرافياً بالمعنى الذي تحدَّث به علماء الأنثربولوجيا والتأريخ، فهذا خلاف الواقع، أو قل إنه ليس صحيحاً بالإطلاق،

فلقد كان البشر خاصَّةً في المراحل المتأخِّرة من حياة البشريَّة، أقصد المراحل التي هي قريبة العهد منا، على درجةٍ كبيرةٍ من الرشد العقليِّ والحضاريّ، بحيث انَّ الكثير من مظاهر تلك الحضارة ـ فلسفةً وأدباً وفنوناً ـ لا تستطيع أن تجاريها حضارتنا المعاصرة، وإلا فهل يستطيع أحدٌ أن ينكر ما كان عليه الأثينيون من العبقريَّة المنطقيَّة والفلسفيَّة والأدبيَّة، وكذلك قل عن الحضارتين الرومانيَّة والفارسيَّة، ولك أن تندهش حقاً من المستوى الحضاريِّ الهائل الذي شهدته الحضارة الإسلاميَّة في عصر الخلافة العباسيَّة. فكيف يكون الدين أوالإعتقاد بوجود الخالق نابعاً عند هؤلاء من كونهم أناساً يعيشون الأطوار البدائيَّة من التفكير البشريّ؟!.

الدليل الثاني: انَّ الأصل في استنتاج هؤلاء لهذه النتيجة التي مفادها أنَّ الإعتقاد بالعلم قد حلَّ محلَّ الإعتقاد بالله، هو اطلاع الإنسان المعاصر في رأيهم على القوانين التي من خلالها تتجسَّد الظواهر الطبيعيَّة، أو تجري كلُّ التحوُّلات في داخلها، وهذا بنفسه ليس مدعاةً إلى استنتاج مثل نتيجتهم التي انتهوا إليها، لأنَّ الإنسان الدينيَّ المعتقد بالله في الأزمان السابقة لم يكن جاهلاً بالمطلق من هذه الزاوية، فهو على الأقلِّ يمتلك علماً إجمالياً مرتكزاً في ذهنه أنَّ الكون والعالم والوجود كله قائمٌ على هذا، أعني على أساس العمل المنظم وفقاً للقوانين التي لا تتخلف، بالإضافة إلى ما كان يتصرَّف به أو يكتشفه من الأمور البسيطة التي هي كافيةٌ للدلالة على خضوع نظام الوجود للعمل على أساس هذه القوانين، ولا يضرُّ في هذه النتيجة، كونه لم يتمَّكن من العلم التفصيليِّ في الكثير من حيثيات هذا الوجود والمظاهر المتكررة أو الغامضة فيه، كما لا يضرُّ جهل الإنسان المعاصر بالشؤون والحيثيات التفصيليَّة في تلك القوانين، فإنَّ أغلب البشر حتى العلماء منهم، لا يعلمون إلا قليلاً مما هو معلومٌ في العلوم التي هم متخصِّصون فيها، ويجهلون جهلاً مطلقاً الشؤون والحيثيات المتعلقة بالقوانين التي تعمل في العلوم والإختصاصات الأخرى، إلا أنهم يمتلكون علماً إجمالياً بأنَّ كلَّ العلوم محكومةٌ مسائلُها بقوانين معلومةٍ بالدِّقَّة للإختصاصيِّين فيها، وأنها جاريةٌ ومطَّردةٌ ولا تتخلَّف.

الدليل الثالث: لو كان استنتاجهم محقاً، لفقد الإنسان الحديث هذا الحنين إلى المطلق، ولشعر بضرورة الإستغناء عن الأديان باطراد، لا أن توجد مجموعةٌ قليلةٌ من الناس ممن يزعمون أنهم يحسون بهذا الإستغناء فقط، فليس شعورهم هذا مع كونهم الأقليَّة بشيءٍ، ما دام الغالبيَّة العظمى من الناس على غير ذلك بمن فيهم العلماء الكثيرون والفلاسفة الكثيرون بالطبع، فإذا قالوا إنَّ المدار لا يصلح أن يكون هو الكثرة أو القلة في تشخيص الصواب، أجبنا بأنَّ الكثرة والقلة في تشخيص ما هو الحقُّ والصواب كان عندهم أوَّلاً، إذ اعتبروا أنَّ السمة الغالبة على الإنسان العلميِّ الحديث هو الإستغناء عن الله والإكتفاء بمعرفة القوانين العلميَّة، وإلا لما احتكمنا إلى هذا المبدأ في تشخيص الحقيقة، فهو بالضدِّ تماماً من قناعاتنا الراسخة المأخوذة من الأديان.

مع أنَّ الأعصار السالفة كان فيها من الزنادقة والملحدين أعدادٌ لا يستهان بها، بل ربما كانوا يشكلون الوجودات الطاغية في بعض الأزمان، بل إنَّ أكثر الأنبياء كما تروي الكتب السماويَّة كانوا يعانون كثيراً من هؤلاء الملحدين المنكرين لوجود الله حتى وصل الأمر بأغلبهم إلى القتل والتشريد والحرمان، فكيف إذن يصحُّ الإعتقاد بأنَّ الإيمان بالله هو

نتيجةٌ طبيعيَّةٌ للأطوار العقليَّة السابقة فقط، مع أنَّ الواقع التأريخيَّ شاهدٌ على أنَّ أكثر البشر في تلك الأزمان كانوا من المنكرين لوجود الله وليسوا من الموحِّدين؟!.

الدليل الرابع: انَّ العلوم التجريبيَّة والتطبيقيَّة مهما بلغ مستوى إنجازاتها على كلِّ الأصعدة، فإنما هي كاشفةٌ فقط عن عظمة الله وإتقان صنعه، ولا تستطيع أن تستغلَّ أيَّة مادَّةٍ حقيرةٍ أو عظيمةٍ في صنع واختراع أيِّ شيءٍ من خارج مملكة الوجود الذي هو ليس من صنع الإنسان بالتأكيد، لوضوح أنَّ الإنسان في نهاية الأمر ليس إلا القطب العاقل المندرج في هذا الوجود، وبالتالي، فإنَّ القضيَّة تبقى محسومةً من جهة صحَّة التساؤل الفلسفيِّ والدينيِّ عن العلَّة الأولى التي انبثق منها هذا الوجود.

الدليل الخامس: انَّ الكتب المقدَّسة للأديان السماويَّة مشحونةٌ بالعبارات التي تحثُّ الإنسان على العلم الوضعيّ، وإن كان ذلك من خلال الحثِّ على معرفة الله من خلال إتقان صنعة العالم، ومن هذه الناحية، فإنَّ المتديِّن منذ البداية لم يكن معلقاً إيمانه على معرفة أسرار الطبيعة وقوانينها من زاوية أنَّ الجهل بها هو الذي يدعوه إلى الإيمان، بل ربما كان النقيض هو الصحيح.

نعم، قد يصحُّ هذا عن بعض مظاهر التديُّن القاصرة أو المنحرفة، مثل عبادة الأرواح أو الجنِّ أو الكواكب أو بعض الديانات التي بنت على مشاهداتها القاصرة استنتاجاتٍ دينيَّةً خاطئةً مثل الديانة الهندوسيَّة والشنتويَّة أو غيرهما من الديانات المشابهة، ولكنه لا يصحُّ مطلقاً في الديانات التي عرفت أنَّ للكون أنظمةً وقوانينَ تحكمه، ومع ذلك فإنها علمت أيضاً أنَّ هذه القوانين لا بدَّ لها من خالقٍ حكيمٍ قادرٍ عليمٍ لا يعجزه شيء، وإلا لبقي العالم لغزاً دون حلٍّ بالرغم من كلِّ ما حققه العلم من الفتوحات والكشوفات.

الدليل السادس: انَّ هؤلاء العلمويين لم ينتبهوا إلى مفارقةٍ فحواها أنهم أرادوا أن يهربوا من الإعتراف بالإله المطلق، فوقعوا من حيث لا يشعرون بالإيمان بالإله غير الحقيقيِّ المطلق بزعمهم كذلك، وإلا فما معنى هذا الإستسلام غير العاديِّ لما يقرره الشعور لديهم بأنَّ العلم التطبيقيَّ قادرٌ على الإغناء عن كلِّ ما كان الله يقوم به من المهمات في الأطوار السابقة بزعمهم، أليس هذا الشعور نفسه شبيهاً بالشعور الدينيِّ المألوف، مع اختلاف تعيين الجهة التي تستحقُّ الخضوع والإستسلام، فهو عندهم القانون العلمي، وهو عند الموحد المتدين الله عزَّ وجلّ، حيث يعتبره خالقاً ومهيمناً على تلك القوانين.

الفقرة الرابعة
موقف المثقف الديني من العلوم الإنسانيَّة

ليس التغيُّر الذي حصل في مناهج العلوم حكراً على ما هو حاصلٌ في مجال العلوم التطبيقيَّة أو التجريبيَّة، فلقد تأثرت المعرفة البشريَّة بمجملها بالمنهجيَّة الوضعيَّة الحديثة، فكلَّما تمَّ تطبيق منهجيَّةٍ ما في علمٍ من تلك العلوم، فعكست نجاحاً وتقدُّماً في النتائج العلميَّة على صعيد اجتناب الكثير من الأخطاء ونقاط الضعف الموجودة في النظريات العلميَّة التي تمَّ إنتاجها وفقاً للمنهجيات السابقة، قابله جدلٌ واسع النطاق في العلوم الإنسانيَّة ـ تأريخاً واجتماعاً وأدباً وفلسفةً ولسانيات ـ حتى وصل الأمر ببعض الفئات من الفلاسفة والعلماء أن يطالبوا بأن تقتدي هذه العلوم النظريَّة بشقيقاتها من العلوم التطبيقيَّة، فيكون لها نفس الحسم والدقَّة في النتائج بناءً على استعمال منهجيات تلك العلوم وآلاتها المعرفيَّة، واتباع نفس الخطوات التجريبيَّة والوضعيَّة لكي يكون لها قيمةٌ موضوعيَّةٌ حقيقيَّة، فلا تقبل نتائجها الأخذ والردَّ أو النقاش.

ولكن ما تمناه هؤلاء لم يحصل بتمامه، بل حصل ما جعلها فعلاً أكثر اقتراباً من الموضوعيَّة العلميَّة على أساس تلك النزعة الطاغية فيها لاجتناب المؤثِّرات النسبيَّة الذاتيَّة، واجتناب العوامل الدخيلة في البحث العلميِّ داخل تلك الحقول والمعارف مما كان يجعلها موسومةً بسمة السجالات العقائديَّة والمذهبيَّة والإيديولوجيَّة التي لا يكون الهدف منها ملامسة الواقع بقدر ما يكون الإنتصار والغلبة على الخصوم العقائديين والمذهبيين والإيديولوجيين هو الهدف، وعلى أساس الإستفادة الكاملة من الطريقة المنهجيَّة الوضعيَّة من خلال توظيف بعض التفاصيل التي تشكِّل أرضيَّةً مشتركةً لأن تقف عليها كلُّ العلوم بغضِّ النظر عن كونها ذاتَ طابع نظريٍّ، أو أنها ذات طابعٍ تطبيقيّ.

ولا يهمُّنا هنا أنَّ الحديث عن السجالات الواسعة بين فلاسفة الفكر والعلم حول صلاحية مناهج العلوم الطبيعيَّة للعمل داخل الحقول والإختصاصات الإنسانيَّة، فإننا نعترف بأنَّ هناك فروقاتٍ ضخمةً بين موضاعات العلوم الطبيعيَّة ومقابلاتها من موضوعات العلوم الإنسانيَّة،مما يستدعي فروقاً في طرائق التعامل مع كلِّ فئةٍ منها داخل نطاق العلوم المختلفة، إلا أنَّ القدر المتيقن من ذلك هو أنَّ المنهجيَّة التطبيقيَّة أثرت بشكلٍ وآخر في منهجيات العلوم الإنسانيَّة، ما جعلها في نكهتها وطعمها من حيث طرق البحث وخطوات التفكيك والبناء والإستنتاج فيها مختلفةً إلى حدٍّ كبيرٍ عنها في ظلِّ المنهجيات البحثيَّة التقليديَّة، أو في ظلِّ انعدام المنهج على الإطلاق.

إنَّ القفزات الهائلة التي حققتها العلوم الإنسانيَّة في مختلف الإختصاصات، ما زالت غائبة بشكلٍ كبيرٍ عن مناطق التأثير في استيعاب التراث الإسلاميِّ وفهمه وتفسيره وإعادة تأويله بما يجعله قادراً بالفعل على الإنخراط في صنع الحياة المعاصرة وإغنائها بالمفاهيم والتصوُّرات الإنسانيَّة، بشرط أن تخضع تلك المقولات الكلّيَّة في التراث الدينيِّ

إلى عمليَّةٍ تثويريَّةٍ من خلال تطبيق منهجيات العلوم الإنسانيَّة الحديثة عليها.

ربما كان من نافل القول التركيز على أنَّ التعامل مع تلك المنهجيات يتطلَّب فضاءً غير عاديٍّ من الحريَّة غير المشروطة، بحيث يكون البحث والإستنتاج على الأسس الموضوعيَّة هو الحكم النهائيّ في الإرتكان إلى النتائج التي هي أكثر انسجاماً مع مقتضيات العقل والواقع، ولا يمكن لهذا الفضاء الحرِّ أن يتوفَّر حتى في حدوده الدنيا مع هيمنة الرؤية السلفيَّة الجموديَّة الأحاديَّة على الكثير من مناطق الإسلام في العالم، خصوصاً مع اتساع رقعة التفكير السلفيِّ المتحجِّر في الظروف الراهنة، حيث الصراع على أشدِّه بين مختلف الجبهات الدينيَّة وغيرها مع هذه الجبهات السلفيَّة المتعصِّبة إلى وجهة نظرها الأحاديَّة في النظر إلى الإسلام الحقّ الذي تعتقده هي، بوصفه إسلامها الذي تريده وحده، ولا يمكن لأيِّ إسلامٍ آخر أن يكون معبِّراً عن التوجُّهات الإسلاميَّة الصحيحة.

لكنَّ المشكلة في الواقع لا تتمثَّل في وجود هذه الفئة المتكلِّسة على وجه الحصر، فهناك من العقبات الحضاريَّة الكثيرة التي تحول دون أن تأخذ هذه العلوم مجالها الطبيعيَّ في الوجود داخل حيِّز الدراسات الدينيَّة والقرآنيَّة، ربما أمكن الإستفاضة في بعضها على وجه الإجمال ضمن الإشارات الآتية:

الإشـارة الأولى: انَّ العلوم الإنسانيَّة <فلسفة التأريخ، علوم اللغة واللسانيات، الأنثروبولوجيا، علم النفس، علوم الإجتماع، علوم السياسة، إلخ> نشأت وترعرعت في الفضاء الأوربيّ ضمن تلك الثورات المعرفيَّة التي زامنت عصر الإصلاح الدينيِّ والنهضة وعصر الأنوار، ثمَّ في عصر الحداثة في الغرب، مع ما صاحب نشأة تلك العلوم من ملابسات الصراع مع توجُّهات الكنيسة والفكر الدينيِّ عموماً، وقد كانت هذه العلوم تؤدِّي أغراضاً هي في خدمة أصحاب الصراع الإيديولوجيِّ ضدَّ الدين، ولهذا فإنَّ الخشية تستوطن النفوس في الفضاء الإسلاميِّ من كون منهجيات هذه العلوم لو سمح لها بالتغلغل في فضاء الدراسات الإسلاميَّة والقرآنيَّة فإنها ستؤدِّي إلى نتائجَ وخيمةٍ على مستوى الإيمان الدينيِّ الموروث، وقد لا يقف الحدُّ كما هو ملاحظٌ بالفعل عند حدود تشذيب الفكر الدينيِّ من العناصر غير الموضوعيَّة وغير العلميَّة مما يتقاطع مع الدين نفسه، بل يتعداهُ إلى نقض المبادئ والثوابت والمرتكزات الدينيَّة ذاتها، لهذا فلا سبيل إلى الإستعانة بتلك العلوم والمنهجيات الحديثة في تناول الموضوعات الدينيَّة في الإسلام.

الإشارة الثانية: من الملاحظ أنَّ السياسات الإستعماريَّة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين وفي القرن الواحد والعشرين أيضاً، تعتمد على منهجيات تلك العلوم في خدمة أغراضها الإستعماريَّة، فهي تستعملها في الغالب ضدَّ عقائد وأديان الأمم التي تروم استعمارها، بحيث تفقد الأمَّة أيَّ أساسٍ صلبٍ متينٍ للتمسُّك بالهويَّة الحضاريَّة والإجتماعيَّة، وأنها دائماً تدعم بمختلف السبل بعض الأطراف العلميَّة داخل هذه البلدان للترويج لهذه المنهجيات والعلوم، ومن المستحيل طبعاً أن يكون دعم المستعمر بلا غايةٍ تخدم مصالحه، وأنَّ تلك العلوم واقعة في طريق خدمته من أجل الغاية الإستعماريَّة لا محالة.

وليست الدراسات التي قام بها المؤرِّخون الغربيون للحضارة الإسلاميَّة وللإسلام بشكلٍ عامٍّ تحت لافتة ما أطلق عليه اسم علم الإستشراق إلا أنموذجٌ سيِّءٌ للإساءات المتكررة للإسلام تحت مسمى العلميَّة والموضوعيَّة، بينما هي تستبطن في واقعها نوايا

مضمرةً في الإساءة إلى الدين الحنيف، حتى وصل الأمر بالكثير من تلك المؤلّفات الإستشراقيَّة إلى حدِّ الطعن المباشر بالنبيِّ محمدٍ وآل البيت وأجلاء الصحابة، مضافاً إلى تحريف المقاصد الإلهية الحقيقيَّة في آيات القرآن وفي سنة النبيِّ من خلال أقواله وأفعاله و تقريره وإمضائه، أفلا يكون بعد ذلك من الأحجى توخي السلامة من خلال اجتناب تلك العلوم والمنهجيات من الأساس ؟!.

الإشارة الثالثة: انَّ الحداثة الغربيَّة قائمةٌ على أساس الفضاء المعرفيِّ العامِّ الذي قامت بتوفيره هذه العلوم بمنهجياتها المؤديَّة إلى النتائج المضادَّة للايمان، أو التي تجعل من القضيَّة الدينيَّة مسألةً فرديَّة، ولا ينبغي للمجتمع أن يصوغ قوانينه ودساتيره على أساس مبادئ أيِّ دينٍ مهما كان محقاً وعقلانياً في نظر أتباعه، وغير خفيٍّ على المسلمين أنهم يشخصون الكثير من السلبيات والكوارث الإجتماعيَّة المنضوية تحت لواء تلك الحداثة، لهذا فإنه يكون من المستحسن بالنسبة للمسلمين عدم السماح لتلك العلوم والمنهجيات بالتغلغل في دراسة أعزِّ عزيزٍ عليهم وهو الإسلام، لعلمهم المسبق بالمضامين السلبيَّة التي ستؤدي إليها حتماً.

الإشارة الرابعة: انَّ الكلّيات والإطلاقات التي تحتوي عليها هذه العلوم والمناهج، لا تصلح للإطراد في شروطٍ تأريخيَّةٍ وسياقاتٍ حضاريَّةٍ وبيئاتٍ اجتماعيَّةٍ غير تلك التي أنتجتها، وليس من الصحيح إطلاقاً، بل ربما كان مستحيلاً، أن نقوم بسحب هذه العلوم من سياقاتها وبيئاتها إلى سياقنا الحضاريِّ الإسلاميّ، وإلى بيئاتنا الإجتماعيَّة المصاغة بحسب القناعة بالمنهج الدينيِّ القرآنيّ، فإنَّ الحال مع هذه العلوم ليس كالحال مع العلوم التطبيقيَّة الأخرى كما هو واضحٌ للخبير، فبالرغم من أنها قائمةٌ على أساس المناهج الإفتراضيَّة إلا أنها في الحقيقة ليست بذات جدوى ولا بذات فائدةٍ ما لم تتحقق نتائجها على أساس الإختبار النقديّ، طبقاً لآليات التأويل والقراءة والبحث المقارن، كما إنه لا بدَّ من استغلال العقل الإنسانيِّ المزوَّد بالخبرات المستقاة من السياق الحضاريِّ العامِّ الذي استدعى ولادة تلك العلوم في النظر والتأمُّل وسبر غور التجارب الإنسانيَّة وفاقاً لما يمليه هذا العقل الخاصُّ من الرؤى والتصوُّرات.

ومن الواضح أنَّ سياقنا الحضاريَّ الإسلاميَّ لم يساهم إلا قليلاً أو أنه لم يساهم مطلقاً في وضع اللمسات والبصمات على تلك المناهج، وبالتالي فإنَّ تطبيقها يستدعي الكثير من المخاطر على وضوح الرؤية وسلامة التفكير وصحة المقاربات التي يقوم بها المسلمون لاستلهام المعاني والتصوُّرات من الإسلام.

ومما يزيد الطين بلةً أنَّ العلوم كما يصرح العدد الكبير من روادها الأجانب والعرب والمسلمين المبهورين إلى حدِّ الإنمساخ بالثقافات والمناهج الغربيَّة لا تقيم وزناً لبعد القداسة في الفكر الإسلاميّ، ولا حتى في الكتب السماويَّة بما فيها القرآن، بل إنَّ هذه المناهج، رغم أنها من المفروض متحمِّسة للمضامين الروحيَّة والمعنويَّة باعتبار تعلقها بالفنون والعلوم والفلسفات التي تهتمُّ بالجانب المعنويِّ من حياة الإنسان، إلا أننا مع الأسف نجدها في الأعمِّ الأغلب تعلن وقوفها بالضدِّ من هذه النزعة، ولا تحتفظ بجانبٍ فيها للتعامل بشكلٍ إيجابيٍّ مع المضامين الميتافيزيقيَّة والغيبيَّة والدينيَّة، حتى انها تعلن حرباً شعواءَ ضدَّ كلِّ ما يشمُّ منه رائحة الغيب والدين. فكيف يطلب بعد كلِّ هذا من المسلمين أن يسكتوا عن

هذه العلوم والمنهجيات المناوئة للدين، ناهيك عن المطالبة بدخولها وجعلها جزءً لا يتجزأ من الحياة العلميَّة في مؤسساتنا الأكاديميَّة الدينيَّة؟!.

تلك المخاوف هي ما يشكل جوهر الإعتراض والصدود عن الإستجابة الجديَّة إلى الحاجة الملحَّة للإستفادة من مناهج العلوم الإنسانيَّة الحديثة، ومع هذا الإعتراض المستحكم في أذهان الكثير من ذوي الإختصاص والمعنيين بالشأن الفكريِّ الإسلامي تبقى الإشكاليات الفكريَّة والإجتماعيَّة والسياسيَّة ذات الصلة بالتراث والتأريخ الإسلاميّ بدون حلّ، إذ سوف تطغى السمة الإجتراريَّة والتكراريَّة على البحوث والدراسات التي يتوقع منها أن تكون باباً لفهم واقعنا بإشكالياته وأزماته المختلفة، لأنه لا يمكن واقعاً مقاربة إشكاليات أيِّ واقعٍ معاصرٍ إلا من خلال الإستعانة بآليات ومنهجيات العلوم الإنسانيَّة الحديثة.

فمثلاً، يحسُّ كلُّ إنسانٍ مسلمٍ مكنته الظروف من أن يزيح عن عقله صدأ القراءات الأحاديَّة الدوغمائيَّة للدين، أنَّ المجتمعات الإسلاميَّة قاطبة اليوم تعيش الأزمة الكبرى على صعيد تقبُّل الآخر المسلم، المختلف في المذهب والرؤية الدينيَّة داخل الإسلام الواحد نفسه، بالرغم من كونها منحازةً إلى الحضارة الحديثة، وبالرغم من إحساسها أنَّ للعصر منطقاً جديداً يدعونا إلى أن نجنح نحو التعايش السلميِّ بين الطوائف الإسلاميَّة داخل البلد الواحد في الأقلّ.

ترى ما هو السبب في أن تقع هذه المجتمعات تحت طائلة هذه الشيزوفرينا على مستوى السياسة والعلاقات الإجتماعيَّة والمشاعر الدينيَّة التي من الواجب أن تكون مدعاةً إلى إغناء الحياة الفرديَّة والمجتمعيَّة بالمزيد من أواصر المحبَّة والإلتحام، بدلاً من أن تكون على هذه الشاكلة من تسببها بالمزيد من الأزمات التي تستعصي على الحلّ؟!.

ألا توجد عند المسلمين علومٌ متوارثة يقدرونها ويحترمونها ويجلونها أعظم إجلال، مثل التفسير وعلوم الحديث وعلم الأخلاق وعلم العرفان وعلم الكلام ذي الطابع الفلسفيّ والتأمُّليّ، أفلم يرث المسلمون تلك العلوم الجليلة ويواظبوا على دراستها واستيعابها، وينفق الكثير منهم العمر بأكمله من أجلِ فهم المطالب العلميَّة والعقليَّة والدينيَّة في تلك المؤلفات التي تندُّ عن الحصر، حيث يؤلف مجموعها علوم الإسلام؟!.

ألا يجرُّنا هذا الوضع إلى التساؤل عن انتشار المبدأ التكفيريِّ بين الفرق والطوائف الإسلاميَّة جميعها، وهل هو وضعٌ طارئٌ لم يتأسَّس على مرتكزاتٍ عقائديَّةٍ خاطئةٍ تجذَّرت بفعل التأريخ في النفوس، وكان الخطأ منذ البداية خطأً منهجياً في الحقيقة، رغم أنَّ العصور التي أنتجت أو أسَّست لهذا الخطأ كانت عصوراً زاخرةً بأروع ما كتب فعلاً من المصنَّفات الإسلاميَّة في الحقول الإنسانيَّة المتنوِّعة.

تتمثَّل الكارثة في الفكر الذي يتمُّ إنتاجه حول الدين في كونه مع تسليمه المطلق بأنه منتجٌ بشريّ، أو أنه منجزٌ نسبيٌّ قابلٌ للتغيير وللحذف والتبديل، باعتبار أنه ليس فكراً معصوماً، فإنه يتعامل مع نفسه ويطالب أتباعه بأن يعاملوه بوصفه فكراً معصوماً غير قابلٍ للردِّ أو التبديل من الناحية العمليَّة، وأنه مع اعترافه النظريّ بأنه مجرَّد قراءةٍ واحدةٍ للدين، وأنه من الممكن أن تكون خاطئةً أو محقةً بنفس الدرجة من الإحتمال، لذلك فإنَّ النصَّ الدينيَّ المقدَّس يبقى مفتوحاً أمام قراءاتٍ أخرى متعدِّدة، وربما تكون جميع تلك القراءات محقةً من بعض الزوايا، باعتبار سعة النصِّ وقابليته للقراءات المتعددة غير المتناهية، فإنه

بالرغم من الإعتراف النظريِّ بهذه الحقيقة نجد هؤلاء المفكرين العقائديين يؤسسون لأفكارٍ وإتجاهاتٍ أخرى تتناقض جملةً وتفصيلاً مع مضمون هذا الإعتراف، فترمي بالزيغ والإنحراف أيَّة قراءةٍ مجاورةٍ لمجرَّد الإختلاف في بعض التفاصيل والحيثيات التي تكون مستندةً إلى أدلتها ومرتكزاتها النظريَّة بالتأكيد.

هذا التوجُّه المتأصِّل في الثقافة الدينيَّة بالذات هو المسؤول الأوَّل والأخير عن تفاقم الوضع التكفيريِّ في عصرنا الحاليّ، بحيث أصبح المسلمون وبالاً على أنفسهم، أكثر مما أصبحوا يشكلونه من التهديد لمصالح من يريد بهم جميعاً الشرّ، ويستغلُّ نقطة الضعف هذه في تفجير الأوضاع داخل البلدان الإسلاميَّة خدمةً للأغراض الإستعماريَّة والمطامح الإنتهازيَّة للدولة التي ترى لنفسها حقَّ الولاية على كلِّ أرجاء المعمورة بلا استثناء.

فما هي الطريقة من الخروج من المأزق إذن، هل هو بالإصرار على سلوك هذا المنهج غير الممنهج في الإنغلاق على الذات العقائديَّة بدوغمائيَّةٍ أنانيَّةٍ مفرطة، أم هو بالإنفتاح على ما ينسجم مع روح الشريعة الإسلاميَّة وروح القرآن الكريم من تقبُّل وجهة القراءات التأويليَّة الأخرى، والتسامح معها، لا على أسسٍ مجانيَّةٍ بل على أسسٍ منهجيَّةٍ أكثر رحابةً من المنهجيات القديمة في التعامل مع النصِّ القرآنيِّ بالروحيَّة الإنغلاقيَّة على وجهات النظر ذات البعد الأحاديّ، مع ما تتسبَّب به هذه المنهجيَّة الأحاديَّة من الكوارث على مستوى بناء الذات المجتمعيَّة للثقافة الإسلاميَّة.

إنَّ الإستعانة بفلسفة التأريخ واللسانيات والهرمنيوطيقا الفلسفيَّة وعلوم النفس والإجتماع بمنهجياتها المختلفة مع فرز ما يتضمَّن النوايا الإستعماريَّة والإلحاديَّة منها، إذ إنَّ هذه العلوم محايدةٌ في الأصل، ومن الممكن توجيهها في خدمة الغرض الإيمانيِّ بالطبع، هو الكفيل بهذه المهمَّة الجليلة، أمّا الإنكفاء على المناهج والطرائق القديمة فلن ينتج إلا نهاياتٍ وخيمةً شبيهةً بما نعاني منه الآن.

يقول الشيخ محمد مجتهد شبستري: < في الماضي كان المعنى عبارةً عن تلك الأشياء والذوات الخارجيَّة وما يتَّصل بها من أحكامٍ وعلاقات، فإذا قام أحد المفكّرين أو أحد الفقهاء أو المتكلّمين أو العرفاء أو الفلاسفة بتخطئة نظريَّة شخصٍ آخر في باب فهم الآيات والروايات، فمن الطبيعيِّ أن يقول إنَّ ذلك الشخص لم يفهم المعنى بشكلٍ صحيح، ولا يتصوَّر إطلاقاً إمكانيَّة فهم معانٍ مختلفةٍ لنصٍّ واحد. ولهذا السبب فإنَّ الفرق والتيارات الفكريَّة كانت تتحرَّك أحياناً من موقع تكفير أتباع المذهب المخالف، أو يقال عن المخالف بأنه جاهلٌ معذور، وإذا رأينا بعض القدماء مثل أبي حامد الغزالي في كتاب <فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة> لم يسمح بتكفير الفرق الإسلاميَّة الأخرى فإنَّ هذه الفتوى لا تبتني على أساس إمكان القراءات المتفاوتة للنصّ، بل على أساس مبرِّراتٍ أخرى>. <١> .

ويقول أيضاً: <إذا أخذنا بالمعايير المذكورة في الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة بالمعنى الأعمّ، والتي سبق تعريفها [وهي أنواع النظريات والتعليمات التي تتَّصل بالفهم، والتي طرحت بعد شلاير ماخر] ملاكاً لتقييم تفاسير القدماء.... فسوف يتبيَّن أنَّ أيّاً من المفسِّرين القدماء لم يلتفت لموضوع فهم النصوص باعتبارها موضوعاً فلسفياً، فقد كان القدماء

[١] محمد مجتهد شبستري. قراءة بشرية للدين. ص٢٠- ٢١.

يستخدمون قواعدَ وأصولاً ومسبقاتٍ فكريَّةً لعملهم التفسيريّ، ولكنَّ تفاسيرهم كانت بمثابة مجموعةٍ من العبارات تفتقد للإرتباط المنطقيّ، لتوظف في استخراج المعنى المطلوب من الآيات والنصوص.

هذا هو المقصود بفقدان الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة في عمل القدماء، وما يفتقده المسلمون اليوم في فهم النصوص هو استخدام آليات الهرمنيوطيقاالفلسفيَّة لتقديم فهمٍ مقبولٍ وعقلانيٍّ للكتاب والسنة.

إنَّ هذا الفراغ أدّى إلى أن يطرح المجتهدون والفقهاء المسلمون آراء وفتاوى فقهيَّةً في العصر الحاضر لا تقوم على أساسٍ منطقيّ، ولا يمكن أن تكون مقبولةً ومعقولة.

وحتى بالنسبة لعلم الأصول الذي يعيش الحركة والتكامل، وخاصَّةً لعلماء الأصول المتأخِّرين من الشيعة، فهو بالرغم من وجود بعض المساعي الهرمنيوطيقيَّة، ولكنه يواجه فراغاً وثغراتٍ فلسفيَّةً أساسيَّة، وبسبب فقدان نظريَّةٍ متكاملةٍ في هذا المجال نشهد وجود اضطرابٍ وفوضى في البحوث والفتاوى الدينيَّة، وخاصَّةً فيما يتَّصل بالحياة الإجتماعيَّة والسياسيَّة للمسلمين>. <[١]>.

اننا لا نتفق مع الكثير مما يعتبره الأستاذ محمد مجتهد شبستري ضرورياً في الهرمنيوطيقيا الفلسفيَّة ومناهج التأويل المستندة إليها، لكننا نتفق فقط مع الروح العامَّة التي تتغلغل في ثنايا هذه الرؤية، مع الأخذ بنظر الإعتبار السمات الخاصَّة للنصوص الدينيَّة التأسيسيَّة من القرآن والسنة وروايات أهل البيت، فإننا نعترف بأنَّ الإلتزام الحرفيَّ بهذا المنحى من التأويل غير المنضبط بأيِّ معيارٍ أو ضابطٍ يحتفظ للنصِّ الدينيِّ بالدلالة المتحرِّكة حول نقطةٍ ثابتةٍ في المركز سيؤدِّي حتماً إلى التضحية كلياً بالدلالة الدينيَّة المرادة من قبل الشارع سبحانه وتعالى.

النصُّ الدينيُّ نصٌّ لغويٌّ في المقام الأوَّل، وكما قاربه الأوَّلون بمنهجياتٍ وعلومٍ معياريَّةٍ وضعيَّةٍ بشريَّةٍ من علم النحو وعلم البلاغة إلى علم المنطق وعلم الكلام والفلسفة، مضافاً إلى القبليات الثقافيَّة الموجودة بالضرورة في أذهان المفسِّرين، حيث تأخذ دورها ومكانتها الحتميَّة في التأثير على الإستنتاجات والإستخلاصات النهائيَّة للمفسِّرين من النصِّ القرآنيِّ أو السننيّ، فإنَّ لنا حقاً كذلك في أن نختار مناهجنا في المقاربات التفسيريَّة والتأويليَّة للقرآن الكريم والأحاديث السننيَّة، انطلاقاً من توظيف كلِّ ما يثبت صلاحيته للمقاربة التفسيريَّة والتأويليَّة من العلوم الإنسانيَّة الحديثة، ولا حرج علينا فيما لو جانبنا الصواب في بعض الخطوات، بعد أن يكون حقُّ الإجتهاد على أساس إفراغ الوسع مكفولاً لكلِّ طبقات المفسِّرين والمؤوِّلين في تأريخ الإسلام، فليكن حكمنا حكمهم في أنَّ للمجتهد المخطئ أجراً، وأنَّ للمجتهد المصيب كفلين من الأجر، على أننا نجد أنَّ من الضرورة بمكانٍ إفراد فصلٍ خاصٍّ بالهرمنيوطيقا الفلسفيَّة ومحاكمتها على أساس الحديث تحت عناوين بعض الفقرات.

---

[١] محمد مجتهد شبستري. قراءة بشرية للدين. ص١٨- ١٩.

الفقرة الخامسة
موقف المثقف الديني من التراث

لا يتخذ المثقّفون الدينيون في أجيالهم كلها، باختلاف مدارسهم واتجاهاتهم موقفاً متطرِّفاً سلبياً من التراث الإسلاميّ، بالرغم من أنهم جريئون جداً في توجيه النقد وتطبيق آليات التحليل والتشريح والتفكيك على مجمل العناصر والتفاصيل التي يتشكّل منها، وليس هذا الموقف المتحرِّك في خطوتين باتجاه نقد التراث وتبنيه في الآن نفسه، موقفاً دعائياً يطلب المثقّف الدينيُّ من خلاله اكتساب الثقة، أو دفع توهُّم الإنخراط في الثقافات التي تدعو إلى القطيعة المعرفيَّة مع التراث، وتبنِّي مقولات الحداثة من خلال موقفٍ استلابيٍّ واضح، لكنه موقفٌ تحتمه الكينونة الثقافيَّة والفكريَّة التي تشكّل شخصيته وتمنحها مبرِّر الوجود من الأساس.

آية ذلك أنه مدافعٌ عن الأسس والمرتكزات العقائديَّة الإسلاميَّة، ومنظرٌ مؤسسٌ للمشاريع الفكريَّة والفلسفيَّة التي تأخذ على عاتقها إغناء الفكر الإسلاميِّ بمعطيات و ثمار الفكر الإنسانيِّ الفلسفيِّ والإجتماعيِّ والنفسيِّ واللسانيّ، لتتمكن من طرح المفاهيم الإسلاميَّة بصيغها المؤثرة في الثقافة الإنسانيَّة المعاصرة، ولن يتمكن من حيازة الإسلام كمرتكزٍ أساسيٍّ أوّلٍ لكلِّ المشاريع التي يؤسسها أو يتبناها أو يدعو إليها إلا من خلال الإعتزاز بهذا التراث وتبنيه، لكنه لا يقبل لنفسه الشروع غير المشروط بهذا التبنِّي، بل إنه يتبنى التراث باشتراطاته التي تمليها عليه السمة النقديَّة بالآليات التحليليَّة والتشريحيَّة والتفكيكيَّة التي تمكن من حيازتها بفضل تقدُّم المعرفة الإنسانيَّة الحديثة، وأوَّل تلك الإشتراطات تتمثل في المبادرات والمغامرات النقديَّة الجريئة التي يحسن النهوض بأعبائها بالطرائق المنهجيَّة والعلميَّة التي أثبتت صلاحيتها في مضمار البحث داخل مختلف الحقول والإختصاصات التي لا يكون التراث بمنأىً عنها بطبيعة الحال، إن لم يكن هو المعنيّ الأوَّل بها، وعلى التراث أن يكون واثقاً من نفسه جداً بحيث يتقبّل هذه المغامرات المعرفيَّة النقديَّة المتنوِّعة، ويقف معها على أرضيَّةٍ ثابتةٍ للصراع والنزال.

فكما أنَّ التراث ليس قوةً وكفاءةً كلُّه، فإنه ليس ضعفاً وخوراً وفقداناً لأهليَّة الإنتصار في معارك البقاء كلُّه.

إنَّ التراثات الإستثنائيَّة الزاخرة بالغنى والعطاء المعرفيِّ والإنسانيّ، وفي مقدِّمتها التراث الإسلاميُّ بالطبع، لو أنها استعدت لخوض هذا النزال النقديِّ على الأسس العلميَّة والمنهجيَّة، فإنَّ الغلبة والإنتصار سيكونان إلى جانبه لا محالة في العديد من مفاصل وحيثيات هذا النزال.

غاية الأمر أنَّ هذا الإنتصار ستتقبَّله جميع الأطراف برحابة صدرٍ وأريحيَّةٍ كبيرة، وسيكون هذا التقبُّل وهذا الإرتياح بسبب قبول التراث خوض المغامرة النقديَّة بشجاعة الواثق من نفسه، ولن يخسر التراث الذي هو على هذا المستوى من الغنى والعطاء شيئاً

عندما يتخلَّص في أثناء القيام بمغامرة النقد والتحليل والتفكيك من سلبياته التي كان هو نفسه الضحيَّة الأولى لها باعتبارها عوامل فناءٍ كانت كامنةً فيه، ومتذرعةً بالفكر الإسلاميِّ البريء المعافى لتمارس بناء الموت بطيئاً بطيئاً في نفس هذا الكيان المعنويِّ الذي يبدو ظاهراً أنه معافى.

ليس من المستحسن أن تبقى ملفّات محاكمة التراث مغلقة، فلا أحدٌ مهما كان متحمِّساً للإسلام وللثقافة الإسلاميَّة يستطيع الثبات على موقفه إلى النهاية فيما إذا كان يعتقد أنَّ هذا التراث العزيز على قلوبنا جميعاً خالٍ من عوامل الإنتكاس والإنقلاب على نفس الروح الإسلاميَّة البريئة في القرآن والسُّنَّة، فإذا وُجد من يصرُّ على هذا الموقف فإنَّنا نناقشه على صعيد ما يلي:

أوّلاً: إن كان هذا الموقف صحيحاً، فلماذا كلُّ هذا الإختلاف في القضايا العقائديَّة، فمع أنَّ الإختلاف شيءٌ إيجابيٌّ من زاوية امتلاك كلِّ شخصٍ الحقَّ في حريَّة التفكير، إلا أنَّ هذا الكلام ليس صحيحاً في المقام الذي نحن فيه، فلقد كانت تلك الإختلافات العقائديَّة سلميَّة في الأقلِّ القليل من تجلّياتِها وتمظهراتِها، أما في الأعمِّ الأغلب فإنَّها دمويَّةٌ قاتلة، وتسبَّبت في الكثير من المآزق والكوارث الإنسانيَّة كما هو واضحٌ لمن يستقرئ الحوادث في التأريخ الإسلاميّ،ووجه الإستدلال هو التالي:

إنَّه لو كان التراث الإسلاميّ بريئاً كلُّه من النقص والإنحراف، فلماذا هذا التقاتل الأزليُّ بين أتباع المذاهب والإيديولوجيات الدينيَّة الإسلاميَّة في طول التأريخ وعرضه، بل إنَّ المؤلفات الإسلاميَّة التأسيسيَّة نفسها شاهدةٌ على عمق هذا الإنحراف، إذ تجد الجميع متَّهماً للجميع بأنهم يسنُّون سنناً خارج إطار ما ترتضيه الشريعةُ الإسلاميَّة الحقَّة، فيكون القدر المتيقَّن من اتهام الكلِّ للكلِّ هو وجود الإنحراف والزيغ عن الفهم الصحيح للإسلام عند الجميع، ولا عبرة في هذا المقام بالتفاوت النسبيِّ الذي نشهد بصدقه في مقدار الإنحراف بين طائفةٍ وأخرى، كما هو واضحٌ للمتأمِّل.

ثانياً: إنَّ البداهة والوجدانَ شاهدان على أنَّ السلطات التي تعاقبت على حكم الكيان الإسلاميِّ في مختلف العصور كان محتاجاً إلى الإيديولوجيا الدينيَّة كمرتكزٍ لا بُدَّ منه لاكتساب الشرعيَّة في الحكم، وعلى هذا الأساس يكون من الطبيعيّ أن يحرِّف الحكام المضامين الإسلاميَّة عن وجهتها الصحيحة لصالح إيديولوجيا الحكم، إذ هي الهدف الأساسيُّ الذي دفع هؤلاء الحكام باتجاه الدين، ولا غرابة من هذا السلوك، بل لا يمكن أن توجد إيديولوجيا دينيَّةٌ مهما كانت ناصعةً وبريئةً في نظر الحقِّ والواقع يتمُّ تبنِّيها على هذا الأساس الإيديولوجيّ لإرساء دعائم أيِّ حكمٍ وتبقى بريئةً وناصعةً مع ذلك، فهذا الإعتقاد إن وجد فإنما يمثِّل سذاجةً لا مثيل لها في وجهة نظر المعتقد، فهذا الذي قررناه من البديهيات تقريباً، سواءٌ من وجهة نظر العلوم التأريخيَّة والإجتماعيَّة الحديثة، أو من وجهة نظر السابقين الأوَّلين من مؤرِّخي الإسلام وعلمائه، ولا يماري في مثل هذه النتيجة إلا معاند.

ثالثاً: إنَّ العمل التقليديَّ للفقهاء المجتهدين يتطلَّبُ القيامَ ببعض الخطوات الإجرائيَّة التمهيديَّة بوصفها مقدِّماتٍ ضروريَّةً لعمليَّة الإستنباط والإجتهاد من الأدلَّة الشرعيَّة، ومن بينها بالطبع البحثُ عن وثاقة الرواة، ويوردون عليهم في هذا المقام العديد من الطعون التي تنمُّ عن أنَّ أحداثاً سياسيَّةً واجتماعيَّةً خطيرةً جرت في واقع التأريخ

الإسلاميِّ ساعدت على نموِّ هذه النزعات الإنفصاليَّة عن روح الشريعة الإسلاميَّة تحت لافتتها بالطبع، ولم يكن بمنجى من هذا الإتجاه المنحرف العديد من الشخصيات العلميَّة التي ربَّما كانت في نظر البعض دون البعض الآخر ذاتَ سمةٍ تقديسيَّةٍ لا تقبل الجرح، فكم من هؤلاء العلماء من اختار لنفسه صفة الواعظ للسلاطين على حدِّ تعبير الدكتور علي الورديّ، بل إنَّ مذاهبَ كثيرةً نشأت في التأريخ، وزعمت أنَّها تمثّل الإسلام الحقَّ كان مؤسِّسوها أناساً محرِّفين كذّابين على هذه الصِّفة.

رابعاً: إنَّنا نلاحظ بوضوحٍ أنَّ الدراسات النقديَّة للتراث الإسلاميِّ تقع موقع الرضا من جماعةٍ إسلاميَّةٍ تقدِّس التراث، وتعتنق هذه النظرة التأليهيَّة باتجاهه، بل إنَّهم ليجعلونها مداراً لاقتباس الشواهد والأدلَّة في مؤلَّفاتهم لمجرَّد أنَّ نقد التراث أخذ مساراً آخرَ بعيداً عن المذهب الذي يعتقدون به، فأما إن كان النقد موجَّهاً قليلاً أو كثيراً إلى تأريخ طائفته ومذهبه جنباً إلى جنبٍ مع النقد الموجَّه إلى تأريخ المذاهب الأخرى، فإنَّهم يتصرَّفون بمفارقةٍ مضحكةٍ، إذ يقتصرون على الإستفادة من النقد الموجَّه ضدَّ المذهب الآخر ليتمَّ توظيفه لصالح تعزيز موقف هذا المذهب، في حين يتمُّ التغاضي عن النتائج التي تمخَّض عنها النقد ما دامت موجَّهةً ضدَّه.

إذن يوجد اعترافٌ ضمنيٌّ بقيمة النقد والتحليل والتفكيك عندما يكون كلُّ هذا موجَّهاً بطريقةٍ خاضعةٍ لمتطلَّبات الإيديولوجيا والإنتهازيَّة المذهبيَّة.

فالإعتراض إذن ليس ضدَّ النقد والتفكيك بما هما نقدٌ وتفكيكٌ، بل الإعتراض حصراً على أن لا يقبل النقدُ المساومة والإنحياز إلى هذا المذهب ضدَّ المذهب الآخر، هذا كلُّ شيء.

يتَّضح من خلال هذه النقاط الأربعة الآنفة، أنَّ تشريح التراث ونقده بلا هوادةٍ هما ضرورتان ماسَّتان حتى من وجهة نظر المؤلّهين للتراث الإسلاميّ، بأمارة أنَّهم يقدمون على هذه العمليَّة، ولو كان الإقدام من خلال العدَّة المعرفيَّة التقليديَّة، من أجلِ النهوض بالأعباء الإيديولوجيَّة التي تفرضها ضرورات انحياز كلٍّ منهم إلى مذهبه ضدَّ المذهب الآخر.

المثقفون الدينيُّون يتصدون لنقد التراث الديني

تتمثَّلُ الإشكاليَّة الحقيقيَّة في هذا الصدد بكون الدارسين للعلوم الدينيَّة منذ القدم حسّاسين جدّاً إزاءَ المشاريع النقديَّة للتراثات التي يعملون عليها، ويكوِّنون مادَّةَ علمهم الدينيِّ من خلالها، بينما لا تتحقَّق غايتهم في أن تكون تراثاتهم بمنجاةٍ عن النقد والتمحيص إلى النهاية، بل إنَّ موقفهم هذا يشجِّع الآخرين من محصِّلي المعرفة على الإقدام بروح المشاكسة والتجديف على هذا المشروع النقديّ، حتى لو اقتصرت تمظهرات هذه المشاريع التجديفيَّة والهرطقيَّة على العبارات المبعثرة التي تصدم الأذهان الدينيَّة، وتزلزل ثبات الإعتقاد بالمعطى الدينيِّ والإيمانيِّ لدى الكثيرين، حتى من بين الدارسين والمحصِّلين للعلوم الدينيَّة أنفسهم.

كثيراً ما حدث هذا في التأريخ، دون أن يكونَ الإنتباه إلى خطأ هذا المسلك من خلال استقراء نتائجه التي يسفر عنها حافزاً لتغيير الإتجاه، واتخاذ المسلك الأوفق بتفادي

هذه النتائج السلبيَّة الناتجة عن الحساسيَّة المفرطة التي يبديها هؤلاء المتزمِّتون ضدَّ المشاريع النقديَّة العلميَّة التي يجب أن تكونَ بنقطةِ شروعٍ تبدأ من بين هؤلاء العلماء ومريدي الإسلام الحريصين على نقائه وصفائه من كدورات الإنحراف.

نستطيع أن نشيرَ إلى ابن الراونديِّ الملحد في هذا المجال، فلقد عاش هذا المثقَّف المتزندق تقلُّباتٍ عديدة، حيث كان معتزلياً في بادئ الأمر، ثمَّ أصبحَ شيعياً إثني عشرياً، ثمَّ انقلب إلى الإلحاد حيث مات عليه، فلقد كان هذا الرجل غريب الأطوار حقاً، إلا أنَّها أطوارٌ كثيراً ما تطبع المثقَّفين بطابعها في أزماننا هذه، بيد أنَّ المهمَّ أن نقوم بمقاربة شخصيته من خلال ما أوحت به تصرُّفاته وتوجُّهاته الفكريَّة والعقائديَّة، ثمَّ الإنقلاب عليها، من أجلِ استخلاص العبرة فيما نحن فيه.

أنا لا أعتقد أنَّ هذا الرجل كان منافقاً في اعتقاداته، فحينما توجَّه إلى دراسة الإعتزال كان راغباً فعلاً في أن يجد في ظلِّ هذا المذهب خلاصه من الشكوك العقائديَّة التي كانت تساورُ رأسَه، فلم يكن يجد الحريَّة الكافية لطرح تساؤلاته الجريئة إلى حدٍّ أنَّ ظاهرها يوحي بالمروق من الدين، وعندما كان يسأل مستغلاً فضاءَ الحريَّة القليل الذي يتيحه ذلك الزمان، مُضافاً إلى ما يقال بشيءٍ من المبالغة عن المنهج التفكيريِّ الحرِّ الذي كان يميِّز مذهب الإعتزال، لم يكن يجد إجاباتهم شافيةً لما يعتمل في صدره من تلك التساؤلات والإستفهامات، فإذا شاء أن يقترح حلاً معقولاً للإشكاليَّة المطروحة خارج ما هو مقرَّرٌ من مقولات هذا المذهب، في الحدود العامَّة أو الخاصَّة، كان يجابَهُ بتهمة المروق حتماً، ضرورةَ أنَّنا نعلم أنَّ التفكير ضمن الدائرة المذهبيَّة لا بُدَّ أن ينتهي إلى هذه التخوم المغلقة، وإلا لم يكن مذهباً بالتأكيد، وعندها توجَّه إلى المذهب الذي يعتني بالفلسفة والفكر، وبالمنحى العقليِّ عموماً في الإستدلال على صحَّة عقائده وخطأ عقائد الآخرين، علَّه يجد هنا من الإجابات المقنعة من أفواه علمائه وأساطينه ما لم يجده هناك، لكنَّ النتيجة كانت مخيِّبةً للآمال كذلك، فلقد صادف أيضاً من العلماء نكوصاً عن الحريَّة في التفكير واستغلال قدرات العقل بما يناسب أمثاله من ذوي العقول الحركيَّة المتسائلة.

لم يكن القصور في مذهب الإعتزال أو في المذهب الإثني عشري بالتأكيد، بل كان القصور متمثِّلاً في إحجام العلماء ورجالات الإيديولوجيا عن استيعاب الطبيعة التساؤليَّة التي لا تفارق منطقة الشكِّ إلى اليقين بسهولة، كان القصور متمثِّلاً كلياً في المنهج التقديسيِّ المفرط للمقولات المذهبيَّة التي حدَّدها العلماء لتكون المعالم الرئيسيَّة للمذهب، حيث يُعدُّ كلُّ خروجٍ أو تشكيكٍ فيها خروجاً ومروقاً عن الدين نفسِه.

طبعاً، ليس في كلامنا هذا ما يدلُّ على أنَّنا ندافع عن الزنادقة، كوننا نستقرئ حال ابن الراوندي في الإنتقال من مذهب الإعتزال إلى المذهب الشيعيّ، ثمَّ المروق نهائياً من الدين، ليقوم بتوجيه التهم وتجريح المقولات الدينيَّة بكثيرٍ من السخرية والإستهزاء، مع أنَّه أبدى في مراحل حياته السابقة اهتماماً جاداً في تلقِّي هذه المقولات وتبنِّيها والدفاع عنها ما أمكن، بما كان يختزنه فكره من الأدلَّة العقليَّة والفلسفيَّة.

في رأيي، انَّ واحداً من العوامل المهمَّة التي دفعته نحو الإلحاد هو هذه الحساسيَّة الحادَّة التي تتميَّز بها المذاهب الدينيَّة عندما تتحوَّل إلى إيديولوجياتٍ مغلقةٍ على يد أتباعها الذين يجيؤون غالباً بعد انقراض المؤسِّسين الأوائل.

وإلا، فإنَّ كثيراً من الأسئلة التي كانت تحيِّر عقل ابن الراوندي اهتدى العلماء الآتون من بعده إلى إيجاد الحلول المقنعة لها، وإن كانت أسئلته في زمانه تشكِّل تحدِّياً واقعياً للعلماء في أن يوفِّروا الإجابات المقنعة بإزائها.

فلو كان النقد والمراجعة وفتح الملفات الإعتقاديَّة والمذهبيَّة بالروح العلميَّة غير الدوغمائيَّة ولا المتعصِّبة، واحداً من المباني الرئيسيَّة في كلِّ مذهبٍ إسلاميٍّ لما حصلَ مثل ما حصل لابن الراونديّ، ولو كان النقد مبنىً أساسياً من مباني التفكير الديني لكنَّا نحن الذين في داخل العقيدة من يقوم بشجاعةٍ بمهمَّةِ المراجعة التصحيحيَّة وتطبيق المناهج النقديَّة، ولا ننتظر أمثال ابن الراوندي حتى يلحد ويوجِّه نقده إلى مقولاتنا ومفاهيمنا الإسلاميَّة التي نعتقد بأحقِّيتها، من موقعه الجديد خارج العقيدة الإسلاميَّة، وهذا بالطبع معبِّرٌ عن نكسةٍ معرفيَّةٍ لم نستطع تجاوزها رغم تكرار النتائج المؤسفة على مدى التأريخ الطويل.

أما المثقَّفون الدينيُّون في طور وجودهم الجديد، فقد استوعبت عملهم ثلاثة إتجاهاتٍ منذ عصر الكواكبيِّ وجمال الدين الأفغانيِّ ومحمَّد عبده إلى الآن:

١. الإتجاه الذي تبلور نتيجة الإحساس بالصدمة الحضاريَّة الأولى زمنَ من ذكرنا أسماءَهم آنفاً، وقد تركَّز جهدُهم على النهوض بصياغة المفاهيم الإسلاميَّة من مستواها التقليديِّ الموروث إلى مستواها الجديد الذي يؤهِّلها للوقوف على منصَّة الحضارة الحديثة مع ما شكَّل المعالم الرئيسيَّة لهذه الحضارة على صعيد تجديد الأطروحات والبحث عن نقاط الإشتراك الكثيرة بين ما هو موجودٌ في التراث الإسلاميِّ وما يشكِّل العناوين البارزة لثقافة الأنوار الأوربيَّة وسائر معطيات ومفاهيم الحضارة الحديثة.

٢. إتجاه تربَّى على ما كتبه أولئك، وتطوَّرت نزعاتهم التجديديَّة أكثر، فبينما كان هاجس الدفاع عن الشريعة هو المحرِّك الأكبر لأصحاب الإتجاه الأوَّل نتيجة الإحساس بالصدمة الحضاريَّة بين المجتمعات الإسلاميَّة وما توصَّلت إليهِ الأمم الأوربيَّة من الرقيِّ والتمدُّن في مختلف مناحي الإبداع في الحياة. كان هاجسُ هؤلاء ومحرِّكُهم للكتابة الدينيَّة متمحوراً في جبهتين، فهم بالإضافة إلى كونهم مدافعين عن المفاهيم الإسلاميَّة، ومفنِّدين لحجج الخصوم، فإنَّهم مهاجمون أيضاً، أو قل إنَّهم مساهمون في صنع الحضارة الإنسانيَّة نفسها من خلال التأصيل الحداثيِّ والعقلانيِّ لهذه المفاهيم الإسلاميَّة المهمَّة، إلا أنَّ هاجسَ الدِّفاع والتوجُّس من الآخر، وإن كانت محاكماتهم تتمُّ غالباً على أساس معايير علميَّةٍ ومنهجيَّةٍ مشتركةٍ بينهم وبين أولئك الدارسين للإسلام من خارجه كالمستشرقين مثلاً، لكنَّ هاجس الدفاع كما قلنا بقي هو المسيطر على الهاجس الآخر الذي يدفعهم إلى البناء والمساهمة، بدلاً من محض الدفاع عن المقرَّرات الشرعيَّة والمرتكزات الدينيَّة الإسلاميَّة الضروريَّة.

ويمكن أن نمثِّلَ لهذا الإتجاه بكتابات محمَّد إقبال اللاهوري وسيد قطب والمفكِّر الإسلاميِّ محمَّد باقر الصدر والأستاذ مطهَّري والأستاذ العقاد... إلخ.

٣. مثَّل الإتجاه الثالث الدكتور علي شريعتي ومهدي بازركان وآية الله الطالقانيُّ وحسن حنفي ومالك بن نبي وآخرون، مُضافاً إلى طلابهم ومريديهم من أمثال عبد الكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري وأحمد فراملكي وعبد الجبار الرفاعي ويحيى محمَّد

وعشرات المفكّرين الدينيِّين غيرهم، حيث تعاطى هؤلاء مع الثقافة الغربيَّة تعاطياً فيه المزيد من الثقة بالنفس، حيث إنَّهم لم يتوجَّسوا خيفةً من أيِّ مشروعٍ غربيٍّ يريد أن يجعل من دراسة التراث الإسلاميِّ موضوعاً له، بل إنَّهم دخلوا مع هذه المشاريع الفكريَّة والفلسفيَّة في علاقاتٍ إيجابيَّةٍ مفتوحةٍ على الأسس والمرتكزات العقلانيَّة التي تمثِّل مشتركاً مفروغاً منه بين المفكّرين العاملين على تراثات وتواريخ مختلف الأمم والأديان.

لم يكونوا مستلبين أمامَ المفكّرين الغربيين، كما لم يكونوا رافضين لكلِّ النتائج التي يتوصَّل إليها أساتذة العلم في أوربا والغرب عامَّة، فاختاروا لأنفسهم منهجاً في التفكير داخل التراث الإسلاميّ، وداخل التراث الغربيِّ القديم والحديث على السواء من منطلق النيَّة في المشاركة والمساهمة في بناء حضارة الإنسان المعاصر من الزاوية الإسلاميَّة التي يعتقدون جزماً بحقانيتها، بفارقٍ واحدٍ عن ذوي العقول الدوغمائيَّة، وهوأنَّ القبول أو الرفض يجب أن يتمّا على أسُسٍ موضوعيَّةٍ علميَّةٍ منهجيَّةٍ يعترف بها العقلُ العلميُّ المعاصر.

الفرق بين أصحاب الإتجاهات الثلاثة، فيما يخصُّ النقطة التي نحن بصددها، هو أنَّ أصحاب الإتجاه الأوَّل احتفظوا بالكثير من الحساسيَّة المتأصِّلة في الأوساط الإسلاميَّة إزاءَ مراجعة التراث ونقده وتفكيكه، رغم أنَّ كتاباتهم تدلُّ على أنَّهم كانوا شاعرين بهذه الضَّرورة، إلا أنَّ الطور الذهنيَّ للأمم الإسلاميَّة في ذلك الحين لم يكن يسمح بإعمال الآلة النقديَّة والتشريحيَّة على التراث مهما كانت الحجج والمبرِّرات، لذلك فإنَّ مهمتهم اقتصرت تقريباً على التركيز على الجوانب التنويريَّة والمضيئة في التراث، ومحاولة غضِّ النظر جزئياً أو كلياً عن الجوانب التي يعتقد كلُّ مذهبٍ بمفرده بضرورة التركيز عليها، كونها تمثِّل مرتكزاتٍ مهمَّةً لقيام المذاهب ونشوئها واستمرارها، مع توجيه الإنتقادات المخفَّفة إليها، بحيث انَّها لا تصدم الوجدان العامَّ لأتباع المذاهب بصورةٍ مركَّزةٍ ورئيسيَّة.

أما الإتجاه الذي شكَّل استمراراً لهذا الإتجاه الأوَّل، ومثَّل طوراً أكثر تقدُّماً من أطوار وجوده، فقد تقدَّم أصحابه خطواتٍ إلى الأمام، فتلقى معظمُهم الدراسة المنهجيَّة للعلوم الإنسانيَّة والتأريخ وفلسفته، إما من خلال الدراسة في أوربا مباشرةً أو من خلال قراءة الكتب المترجمة، أو أنَّ بعضهم تمكَّن من تعلُّم إحدى اللغات الأجنبيَّة والمطالعة فيها، فقد طبَّقوا الكثير مما تعلَّموه على التراث الإسلاميِّ فكراً وفلسفةً وتأريخاً وعقائد، واستخلصوا من خلال المقارنات والموازنات والتحليلات المنهجيَّة والعلميَّة الكثيرَ من النتائج الصادمة في حينها، وإن كنا الآن نعدُّها من البديهيات.

ومع ذلك، فإنَّهم كانوا أكثر حماساً والتحاماً بالإيديولوجيا التي يمثلها التراث ممن أتى بعدهم من المفكّرين الذين مثلوا الإتجاه الثالث، فقد كانوا مهووسين بدراسة التراث إلى حدِّ الشغف، وكانوا حريصين على إثبات أهميته في مختلف الجوانب بحميَّةٍ أكبر من حميَّة هؤلاء، وكانوا يحتفظون في أنفسهم بالحيطة والحذر من أن يتقبَّلوا آراءَ المستشرقين وعلماءِ الإجتماع الذين اختصوا بدراسة الإسلام على علاتها، بل إنَّهم كانوا يمحِّصونها كثيراً ويعرِّضونها للمساءلة والمحاكمة المنهجيتين، ولا يجدون حرجاً كبيراً في أن يؤلّفوا الكتب الضخمة من أجلِ تفنيد أطروحة مستشرقٍ واحدٍ اعتقد بعضهم أنه أساءَ إلى الإسلام على أسُسٍ غير موضوعيَّة.

فهم وإن قبلوا بمبدأ تعريض التراث إلى المحاكمة، إلا أنَّهم كانوا حريصين جداً على أن لا يبلغ مستوى الحكم عليه إلى النفي الأبديِّ أو الإعدام.

أما عن أصحاب الطور الأخير من المفكّرين الدينيّين، فهم الذين لا تكاد تفرِّق بينهم وبين فلاسفة الدين في أوربا إلا قليلاً، لكنَّهم مع ذلك أصحاب نوايا حسنةٍ في هذا الإتجاه، إذ عزَّ عليهم أن يبقى الفكرُ الإسلاميُّ بعيداً عن مناطق التأثير في الساحات الثقافيَّة العالميَّة، فشطَّ بعضهم باتجاه الأطروحات المتطرِّفة في العلوم الإنسانيَّة، وأرادوا تطبيقها حرفياً على تراث الإسلام دون أن يستثنوا القرآن، فكانت جهودهم جبارةً فعلاً في دفع الفكر الإسلاميِّ إلى المجالات التداوليَّة العالميَّة، كما فتحت جهودهم هذه الباب واسعةً أمامَ طرح ملفّاتٍ هامَّةٍ تتعلَّق بالتراث في مختلف فروعه واختصاصاته، فليس الخطأ في المنهج كما نعتقد، بقدر ما يتمثَّل شططهم في الإستسلام للشعور بعقدة الدونيَّة أمامَ الآخر إلى درجة الإستلاب، وإلا فإنَّهم محقُّون في محاكمة تراثهم واستغلال المنهجيات الإنسانيَّة والعلميَّة الحديثة في سبيل هذه الغاية، فتشريح التراث على أيديهم واستخراج مخزوناته ومكنوناته الإيجابيَّة، وطرح ما عداها على أيديهم هم أفضل في كلِّ الأحوال من أن تتمَّ هذه العمليَّة على أيدي الآخر ين، ولكنَّ المتفق عليه هو أنَّ المبالغة والتطرُّف لا يولِّدان إلا الشطط، لذلك فإنَّ على الباحث الحذر كلَّ الحذر من أن يجري العمليَّة الجراحيَّة للمريض بقصد الشفاء، بينما يعلم هو بحكم خبرته أنَّ الموت المحتَّم هو النتيجة التي لا شكَّ فيها في حال إجرائها، وسيكون من الأحجى لو أنه استمرَّ في اتباع منهج أخذ الجرعات المناسبة من العقاقير الطبيَّة النافعة.

الفقرة السادسة
موقف المثقف الديني من الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة

لقد أنتج هذا الإتجاه فوضى عارمة، خاصةً بعد أن تحمَّس له العدد الغفير من كتّاب الحداثة عموماً، ومن فلاسفة الدين في الوسط الإسلاميِّ الحديث خصوصاً، كالأستاذ محمد مجتهد شبستري، وعبد الكريم سروش وآخرين ممن تابعوهما في أطروحاتهما السائرة في خطِّ تأويل النصوص الدينيَّة ضمن هذا الإتجاه .

لقد كانت الدعوة إلى البروتستانتيَّة هي الفضاء العامّ الذي تبلورت فيه هذه المدرسة في الجانب الغربيِّ من ناحيةٍ تأريخيَّة، أي إنَّ الحاجة إلى إلغاء مشروعيَّة المرجعيَّة الاستبداديَّة الواحدة للدين والفكر عموماً، وإضفاء المشروعيات على كلِّ الأفكار التجديديَّة التي لا تروق للإكليروس الدينيّ، والنابعة من إيمان الإنسان بحريته في كلِّ ما يتعلَّق بمعتقداته الشخصيَّة هي العامل الأهمّ في حماسة الأوربيين للهرمنيوطيقا الفلسفيَّة في فترات الصراع الفكريِّ والدينيِّ الحادِّ بين التنويريين والتقليديين من المنضوين تحت لافتة الأكليروس. وكذلك في الجانب الإسلاميّ، فقد استدعى الصراع بين النظرات التجديديَّة الداعية إلى النظر في الموروث الدينيِّ ومراجعته ونقده، من منطلق الإحساس بضرورة تطويع الإيمان الدينيِّ المستند إلى هذا الموروث الذي يحظى بالقداسة في نظر المؤمنين بالتأكيد وبين الضرورات الحضاريَّة التي تفرضها الحداثة على الإنسان المعاصر، بوصفها شرطاً لازماً للإنتماء إلى هذا العصر وعدم رميه خارج المسيرة الإنسانيَّة التي قرَّرت عدم التنازل عن معطيات هذه الحداثة وإنجازاتها، فكانت الضرورة من سنخٍ واحدٍ في الجانبين، إلا أنَّ المنتسبين إلى هذا الإتجاه رغمَ أنَّهم مطلعون على الضرورات الأخرى التي تستدعي التخفيف من غلواء هذه النزعة التأويليَّة غير المنضبطة، وغير الخاضعة لقواعد ومعايير على أساسه يتمُّ تمييز الصواب من الخطأ، إلا أنهم راحوا يتحمَّسون لهذا الإتجاه، ويكتبون التنظيرات المتلاحقة عنه في الكتب والدوريات المختلفة من أجلِ الدعوة إلى تبنِّيه حرفياً، وتطبيقه بلا أدنى تنازلٍ عن إحدى مقولاته أو تعديلها على التراث الإسلاميِّ بأجمعه، بما فيه القرآن والسنة النبويَّة وروايات أهل البيت %.

إنه بالإمكان استغلال الروح العامَّة في داخل هذه الرؤية التأويليَّة على أساس الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة دون الإلتزام الحرفيِّ باشتراطاتها التفصيليَّة، فلا مجال لأن يشكَّ المرء في أنَّ التطبيق الحرفيَّ لهذه الرؤية على القرآن أو على الأحاديث السننيَّة يفقدها طابع القداسة إلى أبعد حدٍّ، مما يعني في النهاية فقدان الواقعيَّة بالنسبة للشريعة الإسلاميَّة، وانه لمن المناسب لنا جدّاً أن نطرح على المتكلمين الإسلاميين الجدد بعض الإشكالات التي نرى ضرورة الإجابة عليها:

الإشكال الأوَّل: إنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة تفترض كأساسٍ نظريٍّ لها القول بمبدأ

موت المؤلِّف، ويكون التعويل الكامل على المتلقي أو القارئ أو المفسِّر، فهو المنتج الحقيقيُّ للدلالة من النصّ، وهي لا تفترض في هذا المفسِّر نوعاً من الإلتزام بأيَّة ضوابط أو معايير أو قواعد على أساسه يكون التفسير المعيَّن قريباً من الواقع، بل هي لا توافق على أن يكون النصُّ محتوياً على حقيقةٍ معينةٍ يكون التفسير كاشفاً عنها، ومبيناً لها، فحقيقة النصِّ أو معناه أو دلالته ليست موجودةً سلفاً، بل يتمُّ إيجاد كلِّ ذلك بفعل القراءة فيما بعد، ولكلِّ هذه المبادئ نتائجُ خطيرةٌ، نذكر منها:

النتيجة الأولى: انَّ الدين الإسلاميَّ لا حقيقة له في الواقع، وليست النصوص القرآنيَّة أو السننيَّة محتويةً عليه أصلاً، لكنَّ قراءات المفسِّرين المتدينين هي التي أوجدته من الفراغ.

النتيجة الثانية: انَّ الدين الذي لا يكون مختزناً في النصوص القرآنيَّة والسننيَّة بحسب الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة، وهو في منظورها من إيجاد المفسِّرين القارئين لتلك النصوص، لن يكون ديناً واحداً ولا إسلاماً واحداً، بل من الممكن أن تكون بعض الإسلامات مناقضةً تماماً للمعنى المفهوم من الإسلام عند جميع المسلمين عبر المسيرة التأريخيَّة الطويلة، فكلُّ إنسانٍ له الحقُّ في أن يكوِّن إسلامه المناقض لإسلام الآخر، حتى يصل الأمر في آخر المطاف إلى عدم وجود شيءٍ اسمه الإسلام، وهذا معبرٌ عن منتهى التهافت في التفكير، بحيث انَّ القول به يُعدُّ من المضحكات.

النتيجة الثالثة: انَّ هنالك مراداً واقعياً لله عزَّ وجلَّ تختزنه تلك النصوص، وبما انَّ ظاهر تلك النصوص حجةٌ على المكلَّفين، فإنَّ الله يتعبَّدهم به على قاعدة الإجتهاد بإفراغ الوسع، وهذا يعني أنَّ مرادات الله عزَّ وجلَّ موجودةٌ سلفاً، سواءٌ وجد المفسِّرون أم لم يوجدوا، فإذا سرنا مع الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة في تقرير نتائجها، فإنَّ مرادات الله هذه ليست إلا مرادات البشر، وإذا كان البشر إنما يفعلون مراداتهم هم وليس مرادات الخالق جلَّ وعلا، فإنَّهم في هذه الحالة يكونون مشرِّعين لأنفسهم، فأيُّ معنىً إذن للحديث عن شريعة الله بعد ذلك؟!.

النتيجة الرابعة: إنَّ انفتاح النصِّ الإلهيِّ أو السننيِّ على التأويلات اللانهائيَّة الإعتباطيَّة والجزافيَّة لا يعني في آخر المطاف إلا أنَّ وجود هذا النصِّ وعدمه سواءٌ، باعتبار أنَّ هذه القراءات التي لا يمكن لها أن تقف عند حدٍّ، كما لا يمكن الإحتكام بها إلى معايير متفقٍ عليها بين جميع المؤوِّلين إنما هي نصوصٌ أصيلةٌ أوجدتها آفاق هؤلاء المؤوِّلين وثقافاتهم ومرجعياتهم وسائر مسبقاتهم، وهي مختلفةٌ أشدَّ الإختلاف، بل متناقضةٌ في الكثير من الأحيان، فإذا كانت نصوص المؤوِّلين ناسفةً للنصِّ وقائمةً في مقامه كان النصُّ الأصليُّ بطبيعة الحال ملغى.

النتيجة الخامسة: انَّ الهدف من الإنفتاح على الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة بحسب منظور المتكلِّمين الجدد هو توسيع آفاق الدلالة في النصوص وكوثرة معانيها إلى حدٍّ يكون معه كلُّ قارئٍ مؤوِّلٍ للنصِّ محقاً، ولا مجال لتفضيل قراءةٍ على أخرى، كما لا مجال لتخطئة قراءةٍ لصالح تصويب قراءةٍ مجاورةٍ أو مضادَّة، وهم يوجِّهون دعوتهم إلى توظيف الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة في إطار الدعوة إلى تحديث الفكر الإسلاميّ، وإلى أن تندرج المجتمعات الإسلاميَّة عموماً في فلسفة الحداثة والعقلانيَّة المعاصرة.

لكنَّ هذه النتيجة التي يتوخَّونها لا يمكن ضمان حصولها في المقام، بداهة أنَّ بعض المفسِّرين سيقرأون القرآن قراءةً متطرفةً نحو المزيد من الإنغلاق على الذات وفرض الأسيجة الدوغمائيَّة على الذهنيَّة الإسلاميَّة لبعض الطبقات الإجتماعيَّة التي ستقتنع بأفكارهم، وإذا كانت كلُّ القراءات صحيحةً ولا مجال لتفضيل قراءةٍ على أخرى مهما كانت القراءات متناقضةً أو متضاربة، فلا بُدَّ أن تكون النتيجة بعد ذلك هو إضفاء الشرعيَّة على القراءات المتطرِّفة الإرهابيَّة أو الطائفيَّة وغيرها، فكيف تكون النتائج المتوخّاة من تطبيق الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة على القرآن والأحاديث السننيَّة أو على الفكر الإسلاميِّ عموماً منتجاً للنتائج الطيبة التي يتوقعها المتكلمون الجدد، وما الذي يمنع من أن تكون قراءة الإرهابيين للإسلام صحيحةً على هذا الأساس؟!.

النتيجة السادسة: لماذا يقف الهرمنيوطيقيُّون الفلسفيُّون من المتكلمين الجدد ضدَّ القراءات التقليديَّة أو المتحجرة أو الدوغمائيَّة للإسلام إذا كانت قراءتهم لا بُدَّ أن تكون حائزةً على شرعيَّة الوجود بحسب مقتضى الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة ذاتها، أوَ ليس الأحرى بهم أن يتركوا أصحابها وشأنهم، لأنهم مارسوا مطلق الحقِّ في أن تكون لهم قراءتهم الخاصَّة، ولا داعي للإستدلال ضدَّهم بالحجج والبراهين المستوحاة من العلوم الإنسانيَّة الحديثة، لأنَّ هذا لا يغيِّر من واقع الحال شيئاً كما هو واضح، إذ سوف تبقى قراءاتهم مهما كانت درجة دوغمائيتها صحيحةً انسجاماً مع المنطق العامِّ للنظريَّة.

تريد الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة أن تنأى بالفكر عامَّةً، وبالفكر الدينيِّ خاصَّةً، عن مناطق العصاب والتوتر والدوغمائيَّة، لكنَّها لا تنتبه أو قل إنها تنتبه لكنَّها تتغافل عمداً عن النتائج التي تتمخض عنها في نهاياتها المنطقيَّة، فإنَّ تلك النهايات حاسمةٌ في إضفاء الشرعيَّة على ما لا يقبل الحصر من القراءات المتشددة والمتطرفة، مما يعني انقلابها على غاياتها في آخر المطاف، وانَّ هذا في حدِّ ذاته كافٍ للنقض على الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة من زاوية الإنسجام مع الغايات والمقاصد والأهداف.

ما يهمُّنا في هذا المقام من البحث هو استكناه الحجج والأدلَّة من الحوادث الإسلاميَّة التي يستند إليها الهرمنيوطيقيُّون الفلسفيُّون في إطار تمتين القاعدة النظريَّة والإستدلاليَّة لوجهات نظرهم وآرائهم، وتبعاً لهذه الغاية فإنَّنا سنستطرد في ذكر ما يحتمل استنادهم إليهِ من هذه الأدلَّة فيما يلي:

الدليل الأوّل: انَّ حركة التأريخ شاهدةٌ على أنَّ فهم النصِّ الدينيِّ لم يكن واحداً، بل لم يكن متقارباً بين المسلمين في كلِّ الأجيال، وإلا فما بال المفسِّرين وأصحاب المذاهب على هذه الدرجة من الإختلاف، أوَ ليس النصُّ الدينيُّ واحداً، فما هو العامل المتغير الذي أحدث كلَّ هذا التباين بين الأنظار الكلاميَّة والفقهيَّة وبين أنظار المفسِّرين لهذا النصِّ أيضاً إن لم يكن هو اختلاف القبليات والمسبقات الذهنيَّة في رأس كلِّ مفسِّر، بحيث أصبح الإختلاف في الفهم نتيجةً حتميَّة، رغم أنَّ النصَّ الديني الذي يعتمده المفسِّرون قاطبة واحد.

الدليل الثاني: انَّ الإختلاف حاصلٌ على صعيد المفسِّر الواحد أيضاً، فنحن نقرأ كثيراً عن التحولات التي تطرأ على تفكير المفسِّرين ووجهات نظرهم، سواءٌ في الفقه أو في الكلام أو في تفسير القرآن، فإذا كان النصُّ متضمناً دلالته النهائيَّة فلماذا تتغير وجهات نظر المفسِّرين تبعاً للتغير الحاصل في آفاقهم وقبلياتهم ومسبقاتهم، رغم أنَّ هؤلاء المتلقين

للنصِّ الديني في أعلى درجات الكفاءة والأهليَّة لفهم مدلولات الخطاب على فرض وجودها فيه قبل اندراج الخطاب في عمليَّة التفاعل بينه وبين المتلقي.

الدليل الثالث: انَّ أكثر الدلالات والفهومات من النصِّ الديني إنما هي دلالاتٌ ظاهريَّةٌ وليست واقعيَّة، بمعنى أنَّ الإسلامات الموجودة ليست إلا وجهات نظر أصحابها، ولا وجود لما يسمونه الإسلام الواقعيّ، وماذا تكون هذه الإسلامات الظاهريَّة إلا قبليات ومسبقات مؤسسيها بعدما تفاعلت مع النصِّ الدينيّ، واستخرجت الدلالات المناسبة لها بذريعة هذا النصّ، لا أنَّ النصَّ هو الذي أملى على هذه المسبقات والقبليات دلالته الواقعيَّة، إذ لا معنى للحديث عن وجود دلالةٍ واقعيَّةٍ لأيِّ نصٍّ بما في ذلك النصُّ الدينيُّ من الأساس.

الدليل الرابع: انَّ المقاربات التي قام بها المفسِّرون في مسعاهم لتأويل القرآن كانت ترتكز بشكلٍ نهائيٍّ على ما اكتسبوه من علومٍ ومعارفَ بشريَّةٍ وهي وضعيَّةٌ بالضرورة، بل انَّ جملةً من المفسِّرين كان يتحمس لمنهج تفسير القرآن على أساس ما ورد في الشعر من معاني ودلالات الكلمات، كما انَّ بعضهم كان متحيزاً جداً إلى المضامين الفلسفيَّة والمنطقيَّة المختلفة باختلاف الفلاسفة والمناطقة، حتى كأنَّ مفسِّر القرآن لم يكن يستهدف تفسير القرآن بقدر ما كان يستهدف البرهنة على أنَّ قناعاته الفلسفيَّة لا تتقاطع مع القرآن، في محاولةٍ واضحةٍ لإضفاء الشرعيَّة الحاسمة على مسبقاته الفلسفيَّة هذه على حساب سلب الشرعيَّة من قناعات ومسبقات الآخرين.

الدليل الخامس: انَّ الكثير من المصالح والإيديولوجيات السياسيَّة في التأريخ الإسلامي كانت وراء نشوء العديد من مذاهب الإسلام بفعل قراءاتٍ قام بها بعض المنتمين إلى تلك اللافتات والآيديولجيات السياسيَّة المتناحرة، وهذا يعني أنَّ النصَّ ليس هو المسؤول عن منح الدلالة بالمجان بقدر ما تكون المسبقات الذهنيَّة للمفسِّرين هي الصانع الحقيقيّ للدلالات من الناحية الواقعيَّة.

وفيما يلي نشرع في إيراد الردود المناسبة على هذه الأدلَّة المزعومة:

الردُّ على الدليل الأوَّل: انَّ الإختلاف حاصلٌ بين المفسِّرين الإسلاميين بكلِّ تأكيد، ولا يمكن إنكار ما للقبليات الذهنيَّة المختلفة لطبقات المفسِّرين من أثرٍ فاعلٍ في هذا الإختلاف، لكنَّ مفاد النتيجة التي قصد إليها الهرمنيوطيقيُّون الفلسفيُّون ليس متحققاً، فمن الممكن أن يختلف المتلقون المتعددون للخطاب المعين في الدلالات التي يستخرجونها منه مهما كانت درجة البعد أو القرب من أساليب المجاز، إلا أنَّ هذا لا يعني مطلقاً أنَّ ذا الخطاب لم يقصد معنى محدداً في ذهنه أدرجه في الخطاب، وأنه يطلب من المتلقين استقبال هذا المعنى بالذات دون غيره، وأنه يؤاخذ من استقبل خطابه لو أنه انحرف عن الدلالة المقصودة بعينها، وإلا لم تعد هناك جدوى من عمليات التخاطب بين الناس من الأصل، ولا يمكن أن يقبل بهذه النتيجة عاقلٌ طبعاً.

فلا بُدَّ أن تكون لله سبحانه مراداتٌ واقعيَّة، ودلالاتٌ محددةٌ يستبطنها النصُّ القرآنيّ، وإنما الإختلاف بين المفسِّرين من جهة أنهم سمحوا لمسبقاتهم الذهنيَّة وسائر ما

تتشكّل منه قبلياتهم وانتماءاتهم وإيديولوجياتهم بالإنزياح عن الدلالات الواقعيَّة للنصّ، عن طريق استغلال ما توفره اللغة المجازيَّة من الإستعارات والكنايات والتشبيهات من الفضاءات الرخوة والسهلة أمامَ نوايا المتسللين للإختراق، آية ذلك أنك لا تجد المفسِّرين يختلفون في تفسير العديد من آيات القرآن الكريم، بل هم في دلالاتها متفقون، لأنها ليست مورداً من موارد المجاز أوّلاً، ولأنها ليست من الآيات التي تستدعي أن يسقط عليها المفسِّرون المختلفون قبلياتهم ومسبقاتهم الإيديولوجيَّة والمذهبيَّة كذلك، إذ هي خارج مناطق النزاع السياسيِّ أو الإيديولوجيِّ أساساً.

ثمَّ إنَّ هناك عوامل أخرى تترك تأثيرها في اختلاف المفسِّرين للنصِّ القرآنيِّ غير تلك، يتمثَّل بعضها بضعف الآلة المعرفيَّة عند المفسِّر أو ضعف استعداده وموهبته، وبعضها الآخر ذو علاقةٍ بأصل بناء لغة القرآن، إذ تكون محتويةً على طبقاتٍ ومستوياتٍ متعددةٍ من المعاني، لكنَّ هذا التعدُّد في الطبقات والمستويات الدلاليَّة لا يخرج عن كونه مقصوداً جميعه للقرآن، لا أنَّ القرآن فاقدٌ للدلالة أصلاً ثمَّ توجد تلك المستويات المتعدِّدة للدلالة القرآنيَّة نتيجة تعدُّد القراءات أو فعلها المستقلِّ عن فاعليَّة النصِّ القرآنيِّ نفسه.

الرد على الدليل الثاني: إنَّ نفس الحيثيات والجهات التي استدعت الكلام في الردِّ على الدليل الأوَّل موجودةٌ هاهنا باختلافٍ واحد، وهو تطبيق التفصيلات التي تكوَّن منها الردُّ على الحالات المختلفة للمفسِّر الواحد بعد أن طبقناها هناك على المفسِّرين المتعدِّدين، مُضافاً إلى أنَّ أحداً لم يزعم على الإطلاق فقدان التأثير الذي يمارسه تراكم خبرات المفسِّر وتوسُّع آفاقه الثقافيَّة والفكريَّة على نوع التفسير الذي يقدمه للنصّ، إلا أننا مختلفون فقط حول الوجود المسبق للدلالة داخل النصوص التي تكون موضوعاً للتفسير والتأويل، فنحن نقول إنَّ الدلالة مهما كان تعدد مستوياتها وطبقاتها متضمنةً داخل النصِّ بشكلٍ مسبق، لكنَّ الدلالات المركبة والمتشعبة أو المتعددة طبقاتها ومستوياتها لا يمكن اقتناصها بشكلٍ كاملٍ إلا بقدراتٍ غير محدودةٍ للمفسِّر، دون أن يعني هذا أنَّ بعض المستويات التي اقتنصها المفسِّر الخبير لا تمتُّ إلى دلالة النصِّ الواقعيَّة بصلة، فهي في آخر الأمر طبقةٌ من طبقاتها ومستوىً صحيحٌ من مستوياتها.

الردُّ على الدليل الثالث: من الصحيح جدّاً الإعتقاد بأنَّ الغالبيَّة العظمى من الأحكام الشرعيَّة إنما هي أحكامٌ ظاهريَّةٌ استفرغ المجتهدون وسعهم في الدلالة عليها من خلال تطبيق القواعد والمعايير العلميَّة المنهجيَّة الممضاة عقلاً أو شرعاً، كما انَّ الغالبيَّة العظمى من آراء مفسِّري القرآن هي كذلك، لكنَّ إمكان الفصل بين القراءات الخاطئة والقراءات الصحيحة موجودٌ من خلال الإحتكام إلى تلك القواعد والمعايير ذاتها، لكنَّ المشكلة مع الهرمنيوطيقيين الفلسفيين في أنهم لا يعترفون بوجود معايير وقواعد من هذا القبيل أصلاً، ومن هنا تنشأ الفوضويَّة في الفهم والتفسير واستخراج الدلالة.

ثمَّ إنَّ الحكم الظاهريَّ ليس ظاهرياً بمعنى أنه لا يعكس الواقع مطلقاً، بل ربَّما عكس الواقع الدلاليَّ للنصِّ بشكلٍ كاملٍ ومع ذلك يعدُّ ظاهرياً، باعتبار آلته التي توصل إليهِ فقط وليس باعتبارٍ آخر.

فكون الحكم ظاهرياً لا يستبطن معنى إهمال المعايير أو عدم الإعتراف بوجود القواعد المنهجيَّة للفهم واستخراج الدلالة، بل على النقيض من ذلك، إذ يعني أنَّ هذا الفهم

أو هذه الدلالة تمَّ التوصُّل إليهما على أساس بذل الوسع والطاقة في تقصي كلِّ الإمكانيات والوسائل والآلات الدخيلة في عمليَّة الفهم وتلقي الخطاب على أساسٍ موضوعيٍّ علميّ، لذلك فإنَّ النتيجة مختلفة بين الهرمنيوطيقيين الفلسفيين وغيرهم من المفسِّرين الإسلاميين، حيث يقول الأوَّلون بانعدام معيار فرز القراءة الخاطئة من الصحيحة بينما يقرُّ المفسِّرون الإسلاميُّون بهذا الإمكان.

الردُّ على الدليل الرابع: ليس في هذا الدليل قوَّة حجَّةٍ من جهة أنَّ أحداً لم يزعم أنَّ عمليَّة فهم النصِّ المقدَّس من الممكن أن تتمَّ بدون آليّاتٍ أو وسائلَ أو مقدِّماتٍ تتألف من معطيات العلوم البشريَّة الوضعيَّة، فبما أنَّ النصَّ الدينيَّ متكوِّنٌ من ألفاظٍ وجملٍ وسياقاتٍ بشريَّة، بمعنى أنها هي نفس الألفاظ وتركيبات الجمل والسياقات اللغويَّة التي يستعملها البشر في خطاباتهم وحواراتهم، فإنَّه من اللازم لمن يشاء فهم النصِّ الدينيِّ المكتوب طبقاً لمراعاة هذه الجهات أن يكون على معرفةٍ تامَّةٍ بها عن طريق دراستها منهجياً ومعرفة أسرارها وكلِّ ما يتعلَّق بها من الشؤون والحيثيات المختلفة لكي يتمكَّن من تلقي ذلك النصِّ المقدَّس، وليس كون النصِّ ملتزماً بكافَّة المعايير والقوانين التي تفرضها سياقات الكلام البشريِّ مستلزماً لحيثيَّة كون النصِّ متضمِّناً معانيَ بشريَّةً كما هو واضح، وتبعاً لذلك فإنَّه ليس مستلزماً لحيثيَّة كون مفسِّر النصِّ طبقاً لتلك القوانين والسياقات اللغويَّة البشريَّة قد استخرج معنىً بشرياً، لوضوح أنَّ الدلالة المتضمنة في طيات النصِّ ليست بشريَّةً بل إلهيَّة، وحتى الألفاظ التي يوجد مثلها في لغات البشر وهي محكومةٌ بسياقاتها وقوانينها لا تكون بشريَّةً بعد أن تلبَّست بها تلك المعاني الإلهيَّة، ولقد قدَّم المتكلمون المسلمون القدامى نظرياتٍ متعددةً في سياق بحث إشكاليَّة خلق القرآن، يمكن الإستفادة منها لمن شاء البحث التفصيليَّ للمسألة.

أما عن الشقِّ الثاني من الدليل، فيقال إنَّ كثيراً من المفسِّرين والمتكلمين اتخذ له هذا السبيل، ولم تكن تلك القراءات المغرضة للنصِّ الدينيِّ معبرةً عن مضمونه ولو تعبيراً ظاهراً، لأنَّ المرء المزوَّد بالآلة المعرفيَّة المعتدِّ بها يستطيع أن يكتشف بسهولةٍ مقدار الإنحراف عن الموضوعيَّة في هذا النوع من التفسيرات والمقاربات للنصوص الدينيَّة، فالضوابط والمعايير التي اكتسبت الصفة العلميَّة المتفق عليها بين أهل كلِّ علمٍ كفيلةٌ بإنجاز هذه المهمَّة،أعني اكتشاف مقادير الإنحراف عن الوجهات الصحيحة في التفسير والتأويل، كما هو في غاية الوضوح لمن كان على تماسٍّ مباشرٍ مع التراث الدينيِّ في مجال تفسير القرآن قديماً وحديثاً.

في الأوساط الأصوليَّة يدرسون نظريَّة المصوِّبة ونظريَّة المخطئة، بمعنى أنَّ هناك إتجاهاً مثَّله الأغلبيَّة من المعتزلة والأشاعرة مفاده أنَّ آراء المجتهدين مهما كانت متعددةً ومتضاربةً يؤجر عليها المجتهدون جميعاً، وليس هذا فحسب، بل إنَّ كلَّ هذه الأحكام المتناقضة للمجتهدين المتعددين تعتبر صحيحةً وصائبةً كذلك، وأنَّ الله ينشئ في عالم الواقع ونفس الأمر، أي في عالم الثبوت، أحكاماً واقعيَّةً على طبقها توجد بصورةٍ بعديَّةٍ تبعاً لوجود الأحكام المختلفة للمجتهدين، بينما خالف الشيعة الإثنا عشريَّة هذا المفاد بأن تبنوا نظريَّة المخطئة ودافعوا عنها، إذ إنهم نفوا بأن تكون هناك ملازمةٌ بين المعذريَّة والمنجزيَّة في الأحكام الشرعيَّة التي يتوصل إليها المجتهدون وبين أن تكون أحكامهم كلها

مطابقةً للحكم الواقعيِّ كما هو في عالم الثبوت عند الله، فليس الحكم الصحيح بين الأحكام المتعددة إلا واحداً في نهاية الأمر، أما سائر الأحكام فهي منجزةٌ ومعذرةٌ لكنَّها ليست بالضرورة مطابقةً لذلك الحكم الواقعيّ، ولا يمكن أن ينشئ الله تبعاً لذلك على طبقها أحكاماً واقعيَّة يكون وجودها لاحقاً لوجود الأحكام الظاهريَّة المتعدِّدة.

تتحد الهرمنيوطيقيا الفلسفيَّة بإمضائها القراءات المتعددة والمتناقضة للنصِّ الواحد واعتبارها كلها صحيحةً مع قول المصوِّبة آنف الذكر، إلا أنَّ رأي المصوِّبة مع شناعته يتفضل على رأي الهرمنيوطيقيا الفلسفيَّة في جوانب ثلاثة:

الجانب الأوَّل: إنَّ رأي المصوِّبة أكثر اتساقاً مع التوجُّهات الإسلاميَّة وإن كان خطأً في الجملة، من جهة أنه لا يمنح حقَّ الإجتهاد، أي حقَّ تأويل النصّ، إلا لمن امتلك العدَّة والآلة التي تمكنه من إبداء الرأي المعتدِّ به على الأسس العلميَّة والموضوعيَّة، فهي وإن كانت تتضمَّن نتيجةً فاسدةً وهي أنَّ كلَّ آراء المجتهدين صحيحةٌ باعتبار أنَّ الله ينشئ على طبقها أحكاماً واقعيَّةً في عالم الثبوت، إلا أنَّ هذا الحقَّ ممنوحٌ حصراً لذوي الخبرة الحقيقيَّة والمهارة الكافية، بينما لا تشترط الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة هذا الشرط فيمن ينجز عمليَّة التأويل والتفسير، وعلى هذا الأساس تكون الآراء المنبثقة من الخبرات الضعيفة أو حتى من غير ذوي الخبرة أصلاً ممضاةً وصحيحة.

الجانب الثاني: إنَّ نظريَّة المصوِّبة وإن كانت في نهاياتها المنطقيَّة لا بُدَّ أن تؤدي إلى الفوضويَّة في التفسير والتأويل، إلا أنَّ القائلين بها لم يتصرَّفوا طبقاً لهذه النهايات من الناحية العمليَّة، فكانوا يفترضون بالمجتهدين المتعددين تحرجهم من مخالفة الضوابط والمعايير العلميَّة المتداولة في أوساط المفسِّرين والمؤولين، خلافاً لما تفترضه الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة من انعدام هذه المعايير والضوابط بشكلٍ كليٍّ وصارم.

الجانب الثالث: إنَّ المصوِّبة لا يوافقون، خلافاً لما عليه واقع تصريحات الهرمنيوطيقيين الفلسفيين، على فقدان الموضوعيَّة في التفسير والتأويل، وهم وإن كانوا غير ملتفتين إلى الأثر الكبير الذي تمارسه قبليات الإنسان ومسبقاته الذهنيَّة على تفسيره وتأويله للنصوص، أو أنَّ أجيالهم المتأخرة في هذا الزمان ملتفتون إلى ذلك، لكنَّهم يفترضون أنَّ المفسِّر الملتزم بالقواعد والضوابط العلميَّة قادرٌ على تجنُّب الكثير من سلبيات الذاتيَّة والنزعات اللاشعوريَّة التي توقع المفسِّر في فخِّ القراءة الإيديولوجيَّة أو الذاتيَّة البعيدة عن الإلتزام بالحدود العلميَّة للتفكير الموضوعيّ، بينما يعتبر الهرمنيوطيقيُّون الفلسفيُّون الإبتعاد عن النهج الموضوعيِّ واحداً من أهمِّ الشروط اللازمة للإبداع في عمليات الفهم والتفسير والتأويل، وهذا من غرائب الأمور حقاً.

إن كانت الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة بما عرفناه عنها من الإنفتاح على القراءات المتعددة والمتناقضة وإضفاء المشروعيَّة عليها جميعاً نظريَّةً في النقد الأدبيِّ مثلاً، فليكن هذا ولا ضير منه إطلاقاً، فمن المعلوم أنَّ اللغة الشعريَّة على سبيل المثال إنما هي لغةٌ استعاريَّةٌ مجازيَّة، لا يمكن أن يكون المقصود منها الدلالة المطابقيَّة للكلام في كلِّ الحالات، وإلا لم يكن الكلام شعراً على وجه الحقيقة والواقع، حتى لو التزم بالشروط الخارجيَّة لما كان القدماء يعدونه شعراً، أعني الوزن والقافية، فالشعر شعرٌ بما هو توليفةٌ لغويَّةٌ استعاريَّةٌ مجازيَّةٌ تخلق عوالمها المتخيلة التي لا وجود لها خارج فضاء النصّ، فاللغة الشعريَّة لا

تحيل إلى ما يطابقها من الواقعيات في العالم الخارجيّ، وإن وجد هذا المعنى في الشعر فمن المناسب عدُّه انتهاكاً صارخاً لمفهوم الشعر بدلاً من اعتباره مقوِّماً أساسياً من مقوِّماته.

فالهرمنيوطيقا الفلسفيَّة مناسبة جدّاً لأن تكون منهجاً لقراءة النصوص الشعريَّة خاصة الشعر الحديث، لما عرفناه من أنَّ الشعر عموماً والحديث منه خصوصاً لا يحيل إلى واقعياتٍ في الخارج، وتبعاً لذلك فإنَّ الباب يكون مفتوحاً على مصراعيه لأن يأخذ القارئ حريته في إسقاط قبلياته ومسبقاته الذهنيَّة، أو قل هو حرٌّ إلى النهاية في أن يوجد نصَّه الخاصَّ به المختلف كلياً أو جزئياً عن الدلالة الأصليَّة التي دفعت المؤلِّف الغائب إلى أن يكتب نصَّه، ولا يؤثِّر في هذه النتيجة كون النصِّ الثاني أو الدلالة الثانية للقارئ لم تجد فرصتها للظهور إلا بفضل تفاعل أفقه الخاصِّ مع أفق النصِّ الأوَّل أو الدلالة الأولى التي قصدها المؤلِّف أثناء تأليف النصّ، لأنَّ هذا جزءٌ لا يتجزأ من بنية العمل الشعريّ، وشرطٌ أساسيٌّ من شروط تلقِّيه، فالشاعر الحديث نفسه لو سألته عن مراده الحقيقيِّ لضحك من قولك ساخراً، ولطالبك بأن تقرأ المبادئ الأساسيَّة لتأويل النصوص الشعريَّة، وبناءً على هذا فلا يمكن أن تكون دلالة النصِّ الشعريِّ عند كلِّ القارئين واحدةً، بل إنَّ تعددها واختلافها على أساس اختلاف الحاصل في المسبقات والثقافات التي تتشكَّل منها قبليات كلٍّ منهم هو الهدف المنشود عند كلِّ مبدعٍ للنصوص الشعريَّة، خلافاً لما عليه حال النصِّ الدينيّ، فإنَّه وان كان يتوسَّل في التعبير عن مدلولاته ومقاصده ومراداته بالآليات والوسائل الشعريَّة ذاتها من الإستعارة والكناية والتشبيه وسائر أصناف المجاز، إلا أنه يستهدف غاياتٍ أخرى مغايرةً كلياً لما يستهدفه النصُّ لدى كتاب النصوص الشعريَّة، فلا أحدٌ يستطيع أن يزعم أنَّ الغاية من القرآن مثلاً هي المتعة اللغويَّة أو الإيحاء بالمعاني الشعريَّة أو خلق الصور الشعريَّة الخياليَّة الصادمة والمؤثِّرة، وإلا كان نفي أن يكون القرآن شعراً في صريح النصِّ القرآنيِّ خلفاً، دون أن يعني هذا أنَّ القرآن لا يتحد مع الشعر في جملةٍ من الخصوصيات التي تتعلق بطرائق التعبير والبيان، فإنَّ التشابه حاصلٌ من هذه الجهة دون شكّ، إلا أنَّ القرآن ليس شعراً مع ذلك للإعتبارات التالية:

الإعتبار الأوَّل: انَّ أحد المقوِّمات الأساسيَّة للشعر هو أن تكون القصديَّة متحقِّقة من خلال القرائن المتعددة داخل الكلام الحائز على خصوصيات الفنِّ الشعريّ، بمعنى أن تتوفر القناعة المتكوِّنة من تجميع القرائن بأنَّ المقصود من نسج هذا الكلام طبقاً لهذه الهيأة هو أن يقدم نفسه بوصفه شعراً.

الإعتبار الثاني: انَّ الشعر لا يشترط فيه بل ربَّما كان من اللازم فيه التخلي كلياً عن الإحالة إلى ما يقابل ألفاظه في الخارج من مفردات الواقع، فكلُّ عوالم النصِّ الشعريِّ موجودةٌ فيه، ولا علاقة لها بالوجود الخارجيِّ على الإطلاق.

الإعتبار الثالث: لا يمكن للشعر بالمعنى الدقيق للكلمة أن يكون نصاً متضمِّناً للتعاليم التي يطالَب المؤمن بالإلتزام بها حرفياً، وإلا كان مهدَّداً بأشدِّ العذاب، فالشعر عالمٌ جماليٌّ خالص، قد يتضمَّن الحكمة والفلسفة وتجارب الحياة إلا أنه يمرر كلَّ ذلك من قناة الإحساس والشعور، وبالتالي لا يمكن أن يطالب إنسانٌ بالإلتزام الحرفيِّ بمضامنين الشعر مهما كان شعراً خطابياً ومباشراً، حتى لو تملكه التعبير الشعريُّ عما لا يكون مقتنعاً به من الأساس، إذ يكون نظره مصوباً نحو قوة التأثير وبلاغة التعبير وروعة الصورة مع

الإغفال التامِّ لكلِّ الحيثيات الأخرى التي تتشكَّل من خلالها قناعات الفرد ومتبنياته، وإلا لوجدت الناس كلهم شاربين للخمور أو باحثين عن النساء الجميلات من أجلِ الغزل، بداهة أنَّ كلَّ الناس تقريباً معجبون بالصور الشعريَّة التي ينسجها شعراء الخمريات أو شعراء الحبِّ والغزل، ولا يمكن أن يسلِّم بهذه النتيجة أحد.

ونحن إن كنا نرى صلاحية الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة لأن تمارس فعلها إلى آخر المدى في مجال الشعر لهذه الإعتبارات التي ذكرناها ولاعتباراتٍ أخرى ذات صلةٍ بها، فإنَّنا لا نرى الإنجرار خلف كلِّ ما تقتضيه الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة من آليات عملها في مجال تطبيقها على النصِّ الدينيِّ عموماً والنصِّ القرآنيِّ على وجه الخصوص، لأنَّ أوَّل ما يقتضيه الإيمان بالدين الإسلاميِّ هو الإعتقاد بأنَّ لله مراداتٍ واقعيَّةً وتكاليفَ طلب من المؤمن تنفيذها بناءً على التعبير عنها بالظهورات اللغويَّة في القرآن، وأنَّ هناك معنى أو معاني محددةً بعينها هي التي تقع في مجال مراد الله جلَّ وعلا، والقرآن وإن استعمل المجاز كثيراً في القرآن إلا أنه أحاطه بالقرائن العديدة التي تبيِّن مراد الله الواقعيِّ من خلال إعادة ما هو من المجاز إلى ما يقابله من الحقيقة بمساعدة تلك القرائن وظهورات الكلام في الآيات الواضحة المبينة مما يطلق عليه المفسِّرون اسم المحكم، أما المتشابه فإنَّه لا يعود متشابهاً بعد استخراج دلالاته على أساس ردِّه إلى المحكم، مع أننا نعترف اعترافاً كلياً بأنَّ الدلالات القرآنيَّة ليست من النوع البسيط إجمالاً بل هي من النوع المركَّب والمتشعِّب والمكوثر، إلا أنَّ تكوثرات هذه المعاني والدلالات ومركباتها وتشعباتها لا يمكن أن تكون مجانيَّةً وفوضويَّةً بل هي محددةٌ بمراداتٍ معينةٍ لله عزَّ وجلَّ في سطح الواقع .

إلا أنــه يمكــن أن يقــال: إن كان التطبيق الحرفيُّ للمقولات المعروفة في الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة غيرَ ممكنٍ على القرآن وهو الصحيح، إلا أنَّ الروح العامَّة للنظريَّة من الممكن جداً الإستفادة منها في مجال تفسير القرآن، أو في مجال تفسير الكثير من مجالات الثقافة الإسلاميَّة والفكر الدينيّ، بمعنى أنَّ المفسِّر الذي يصدر عن الروح العامَّة لهذه النظريَّة يمتاز بميِّزاتٍ عديدةٍ، منها:

الميزة الأولى: أنه لا يثق ثقةً مطلقةً بالآراء التي يتقدَّم بها هو نفسه أو يتقدَّم بها المفسِّرون الآخرون، لعلمه بأنَّ هذه الآراء مهما ادعت لنفسها من النزاهة والموضوعيَّة فإنَّها لا بُدَّ أن تكون متأثرةً في النهاية بمسبقات وقبليات المفسِّر، قلَّ هذا التأثر أو كثر، وتبعاً لذلك فإنَّه لا يضفي على أيِّ رأيٍ من الآراء قدسيَّةً من أيِّما نوع، بل تكون جميعها في معرض النقد والنقض والتفنيد.

الميــزة الثانيــة: أن لا يكون متشدداً ولا متطرفاً بالحكم على المذاهب الأخرى بالخطأ أو الزلل الكلِّي، بل يحتمل صوابها في بعض الأحيان، بحيث يكون المجال مفتوحاً أمامَه أكثر للتلاقح الفكريِّ مع الآخر، وبحيث يكون للوقوف مع الآخر المختلف على قاعدة التسامح والتماس العذر له حتى لو اعتقد من خلال ما توفَّر من الأدلَّة والبراهين لديه ما يجعله قاطعاً بخطئه في التفسير، على أساس معرفته بأسرار عمليَّة الفهم والتأويل انطلاقاً من إيمانه بالروح العامَّة لهذه النظريَّة.

الميــزة الثالثــة: انَّ كثيراً من آيات القرآن مكثفةٌ جداً في صياغاتها المجازيَّة، وموحيةٌ بدلالاتٍ متعددةٍ يسمح بتبنيها ظاهر العبارات القرآنيَّة، ومن المعلوم أنَّ المفسِّر

المطلع على المناحي الثقافيَّة والفكريَّة أكثر يكون هو الأقدر على طرح الأسئلة على القرآن، ويكون القرآن بناءً على اكتناز الدلالة فيه قادراً على منح الإجابة، كما هو سير العمليَّة التفسيريَّة في الحقل المعروف بالتفسير الموضوعيِّ للقرآن الكريم، فإذا كان أفق المفسِّر مستوعباً للروح العامَّة داخل هذه النظريَّة كان جديراً جدارةً كاملةً باستثمار الإمكانيات التي تتيحها أمثال هذه القراءات والتفاسير إلى النهاية.

الميزة الرابعة: انه يكون أكثر جرأةً على خوض مغامرة النقد وتمحيص الآراء التي استقرَّت في الأذهان نتيجة الشهرة وإطباق الغالبيَّة العظمى من المفسِّرين عليها، مما يجعل المجال مفتوحاً أمامَه لطرح النظريات الجديدة والآراء المناسبة للمرحلة الحضاريَّة التي يعيشها المفسِّر، ولا تستطيع الآراء التي تخلفت عن القدرة على الإستجابة لمتطلبات الواقع أن تهيمن على ذهن هذا المفسِّر، إذ سيكون رائده الجرأة على تفنيدها واستنطاق النصوص لولادة آراء جديدةٍ غير مسبوقةٍ في ميدان إشكليات الواقع مما لم يكن للمفسِّرين السابقين في المراحل التأريخيَّة السابقة عهدٌ به، وفي هذا الكثيرُ من المصلحة العائدة على النصِّ نفسه بحيث يكون منخرطاً ومتلبساً بإشكاليات الواقع ومشاركاً بفاعليَّةٍ في تقديم الحلول لها، حتى انَّ النصَّ من خلال هيمنة هذه الروح الهرمنيوطيقيَّة على آفاق ذهنه يعيش فاعليته التي عرفت عنه في أوَّل وقت وجوده، على النقيض تماماً من التفسيرات الجامدة والمتهيبة التي تجعل النصَّ منفصلاً عن الواقع ومتقوقعاً في مرحلةٍ تأريخيَّةٍ واحدةٍ هي المرحلة التي كتبت فيها تفسيراته الأولى التي كانت مجرد استجاباتٍ موضوعيَّةٍ لإشكاليات زمانٍ مضى ولم يعد موجوداً إلا في أذهان المؤرخين الإختصاصيين مع شديد الأسف.

الميزة الخامسة: انه يكون قادراً على قراءة النصوص الثانويَّة، أي النصوص التي كتبها مؤلفوها بوحيٍ من النصِّ الأوَّليّ، ومن الطبيعيِّ أن لا يوجد حرجٌ كبيرٌ في الإقتراب من هذه النصوص الثانويَّة بانفتاحٍ أكبر على معطيات الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة، بداهة أنَّ مقاربتها على هذا الأساس لا تنطوي على المخاطر التي نتوقَّعها من تطبيقها كلياً على النصِّ الأوَّليِّ الذي هو القرآن، وليس مجال هذه النصوص الثانويَّة ضيقاً، بل ربَّما كانت هذه النصوص تؤلف القسم الكاسح من التراث الدينيِّ الذي يهيمن على الذهنيَّة الإسلاميَّة قديماً وحديثاً، وعلى أساسه كان نشوء المذاهب الإسلاميَّة، فإذا تعامل المفسِّرون المزودون بالآفاق الذهنيَّة المتأثرة بالروح العامَّة للهرمنيوطيقا الفلسفيَّة مع هذه التراثات من النصوص الثانويَّة طبقاً لهذه الروح التأويليَّة المنفتحة، فإنَّ المتوقع من الخير الكثير سوف يحصل بالفعل، إذ سيتمُّ اكتشاف الأساسات الإيديولوجيَّة والمعطيات التأويليَّة الكثيرة داخل البنية التفصيليَّة لهذه المذاهب المنبثقة من القبليات والمسبقات التي كانت تتحكم بأصحابها بمنطلقاتٍ تحليليَّةٍ تفكيكيَّةٍ جريئة، وسيعاد تأويل النافع منها بالشكل الذي يقرِّب وجهات النظر بين المسلمين ويجعلهم واقفين على أرضيَّةٍ صلبةٍ من المشتركات العقائديَّة والدينيَّة، بل ستساعدهم أيضاً على إيجاد الأرضيات المشتركة الصلبة بين المسلمين جميعاً وبين غير المسلمين من أتباع الديانات السماويَّة خصوصاً، على قاعدة المشترك التوحيديِّ والإيمان بتعاليم الأنبياء %.

الميــزة السادســة: انـه سـيكون مقتـدراً أكثـر علـى اسـتثمار وتحويـل الكثيـر مـن المعطيات التراثيَّة إلى أجناسٍ أدبيَّةٍ أو نظرياتٍ فلسفيَّةٍ حديثة، فإذا كان المفسِّر على سبيل المثال أديباً أو فيلسوفاً فإنَّه قادرٌ من خلال الإمكانيات التي توفرها الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة أن يعيد تأويل الكثير من النصوص في حقل الأدب أو في حقل الفلسفة الإسلاميَّة أو حقل العرفان والتصوُّف، بحيث تكون النتيجة في صالح تفجير الطاقات والإمكانيات الهائلة المختزنة في طياتها، إذ بتفاعلها مع آفاق المفسِّرين ستبوح بالمضامين الحداثيَّة الرائعة شعراً وفلسفةً وإبداعاً في مختلف حقول المعرفة والثقافة المبدعة.

الميـزة السـابعة: انـه ـ المفسِّر ـ سيجد نفسه حراً طليقاً من الإلتزام بالمنهجيات القديمة التي أثبتت عجزها في الكثير من ميادين البحث والمعرفة الحديثة، وسيكون صدره رحباً في مسألة الإنفتاح على ثقافة العصر وعلومه الإنسانيَّة الكثيرة التي عليها المدار الآن في تكوين ثقافة الإنسان الحديث، ولن يجد نفسه بعيداً عن توظيف معطيات علم النفس أو علم الإجتماع أو علوم اللسانيات وغيرها، بل إنَّها ستكون مادَّته الرئيسيَّة من خلال توظيفاتها العديدة بوصفها مواداً أوَّليَّة للأفق الثقافيِّ والمعرفيِّ الذي يتعامل به مع هذه التراثات والنصوص الفلسفيَّة والأدبيَّة والعرفانيَّة والصوفيَّة ذات الصبغة الإسلاميَّة القديمة.

ليس من الصحيح النقض على هذا التوجه بالإشتراطات الأخيرة التي تقضي بالإلتزام بالروح العامَّة للهرمنيوطيقا الفلسفيَّة دون تفاصيلها واشتراطاتها المعروفة كلها، لأنَّ غاية ما يمكن أن يقال في مقام النقض أنَّ أساطين المعارف الإسلاميَّة أو مبدعي النصوص الثانويَّة لا يوافقون على مثل هذا التوجه، إلا أنَّ هذه الحجة مدفوعةٌ بما يلي:

أ. انَّ أساطين المعرفة الإسلاميَّة هؤلاء لم يكونوا بعيدين عن هذه الآليَّة في توليد نصوصهم على وجه الدقَّة، غاية الأمر أنهم لم يكونوا ملتفتين شعورياً إلى أنهم إنما يقومون بكتابة نصوصهم المتأثرة بقبلياتهم ومسبقاتهم الإيديولوجيَّة والثقافيَّة، وعدم التفاتهم لا يؤثر في النتيجة، فبإمكان أيِّ إنسانٍ متمرِّسٍ في تحليل النصِّ وتفكيكه أن يكتشف هذا التأثير بوضوحٍ في تلك الكتابات والنصوص.

ب. انَّ ظاهر تلك النصوص يوحي لغير الخبير بأنها تنوي المطابقة مع النصوص الدينيَّة الأوَّليَّة، إلا أنَّ النظرة التحليليَّة والتفكيكيَّة تشير إلى أنَّ نخاع تلك النصوص ومادَّتها الأساسيَّة ليس من معطيات النصوص الأوَّليَّة بقدر ما هي من معطيات الفلسفات والعلوم والثقافات والإيديولوجيات التي شكلت قبليات المفسِّرين ومسبقاتهم الذهنيَّة كما هو واضح.

جـ. ان قيل إنَّ علماء المسلمين من متكلمين وفلاسفةٍ ومفسِّرين وفقهاء وعرفاء كانت لديهم معايير وضوابط يتبعونها ويحتكمون إليها من أجل التمييز بين الآراء الخاطئة والآراء الصائبة.

قلنا: نعم، ونحن لا نقول بأنَّ التحلي بالروح العامَّة للهرمنيوطيقا الفلسفيَّة يوجب علينا التخلي عن المعايير والضوابط العقليَّة والشرعيَّة، هذا من جهة. ومن جهةٍ أخرى فإنَّ الإحتكام إلى تلك الضوابط لم يكن متكفلاً لتوحيد الرؤى والتصوُّرات والإستنتاجات بين الجميع داخل كلِّ حقلٍ أو علمٍ أو فنّ، بل إنَّ نفس تلك المعايير والضوابط يحتال بها المختصّون في سبيل أن يولّدوا الكثير من الآراء الغريبة أو الشاذَّة أو الطريفة التي لا يتوصَّل إليها الآخرون بالإستناد إلى نفس القواعد المتفق عليها، وإلا فما بالهم اختلفت

نظراتهم واستنتاجاتهم كلَّ هذا الإختلاف.

ربَّما توسَّلت جماعةٌ منهم عن طريق استغلال هذه القواعد نفسها إلى تكوين أطروحاتٍ صادمةٍ غير متوقعة، ولا يمكن لمتمرِّسٍ في الإطلاع على ذلك التراث الجمِّ والمتشعِّب أن لا ينتبه إلى حجم المرونة العقليَّة التي توفرها تلك الضوابط نفسها، فهي كالبيادق على رقعة الشطرنج، محكومةٌ بقوانين معينةٍ متفقٍ عليها لحركتها وانتقالها في ميدان المعركة، إلا أنَّ اللاعب الماهر يستغلُّ نفس تلك القوانين لإيجاد انتشارٍ عبقريٍّ لتلك البيادق القليلة طبقاً لقوانين لعبة الشطرنج نفسها، فيحقق بانقضاضاتٍ مفاجئةٍ أخطر النتائج وأشدَّها إدهاشاً للخصم.

كذلك القوانين التي تنظم عمليَّة التفكير لا يمكن أن تكون إلا سبباً إضافياً للإبداع على يد المفسِّر أو المؤوِّل العبقريّ، فإنَّه يستطيع أن يستغلَّها في الإنقضاض على معاني النصوص فيستخرج عصارة مخِّها وعبقريتها ليوظفها في إنتاج أطروحاتٍ جديدةٍ ومبتكرةٍ في كافَّة الحقول والإختصاصات، وكذلك كان يفعل العباقرة من أساطين التراث.

إنَّ نفس قبليات ومسبقات المفسِّر قد تكون سبباً مباشراً في فقدان الموضوعيَّة لديه وقد لا تكون كذلك، لأنه لا يمكن إطلاقاً أن نتخيَّل عمليَّة تفسيرٍ أو تأويلٍ لأيِّ نصٍّ من النصوص بدون التسليم بما لهذه القبليات والمسبقات الذهنيَّة من الدور الفاعل والمؤثر، وإلا فعلى أيِّ أساسٍ يكون اللجوء إلى معنىً محددٍ دون معانٍ محتملةٍ أخرى يكون النصُّ متضمناً لها أو موحياً بها إلا على أساس الإختلاف في ثقافة هذا المفسِّر عن ذاك، وإذا افترضنا أنَّ أيَّ وجودٍ للثقافة في رأس المفسِّر مما يوجد بصورةٍ قبليَّةٍ في ذهنه قد انعدم كلياً، فإنَّ عمليَّة تفسير النصّ ستكون عملاً مستحيلاً بالتأكيد، آية ذلك أنَّ مفسِّر القرآن مثلاً لكي يكون مؤهلاً لإنجاز عمليَّة التفسير عليه أن يعدَّ نفسه إعداداً طويلاً حتى يكون ملمّاً بمختلف الفنون والعلوم والإختصاصات، لكي يستغلَّ هذه الثقافة الواسعة فيما بعد في عمليَّة التأويل، أما إذا كان المفسِّر خاوياً من جهة الإلمام بمختلف العلوم فماذا يتوقع منه أن يقدم من تفسيرٍ أو تأويل، إلا أنَّ هذا لا يعني انعدام الموضوعيَّة بشكلٍ مطلقٍ عند هذا المفسِّر، لأنه منتبهٌ إلى تدخُّل الرغبات الشخصيَّة والإندفاعات الإيديولوجيَّة التي تحاول أن تحشر ذاتها بدون مناسبةٍ في عمليَّة التأويل، مُضافاً إلى أنَّ نفس تلك القبليات من الثقافة والإلمام بمختلف شؤون المعرفة التأريخيَّة واللغويَّة والفلسفيَّة وغيرها يكون من المفترض وجودها في رأس المفسِّر على أساس عمليات التمحيص والإختبار الموضوعيِّ لها أوَّلاً قبل أن تستقرَّ بوصفها قناعاتٍ علميَّةً يسمح لها بالتدخُّل في إضفاء آثارها ومفاعيلها على النصِّ المعيَّن أثناء التفسير والتأويل.

إنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة كما انها تنطوي على الكثير من نقاط الضعف فإنَّها تنطوي على الكثير من نقاط القوَّة أيضاً، ولا ينبغي أن يكون الرفض كلياً وقاطعاً لمجرَّد أننا شخَّصنا نقاط الضعف تلك، وإلا فإنَّنا سنكون قد ضحينا بنقاط القوَّة التي يعتبر تبنيها في مصلحة فكرنا بكلِّ تأكيد، ونحن نعتقد أنَّ الروح العامَّة داخل هذه النظريَّة هو ما يمكن الإستفادة منها في تثوير النصوص وتوسيع دلالاتها ومعانيها وجعلها على تماسٍّ مباشرٍ مع إشكاليات عصرنا وحضارتنا، لنكون فاعلين مؤثرين في صنع تراث الإنسان في الزمن المعاصر لا مجرد متفرجين رافضين لكلِّ ما تنطوي عليه تلك الإنجازات الفكريَّة من

العناصر التي يمكن استغلالها في صالح فكرنا وثقافتنا لو أننا فقط استعدنا ثقتنا بأنفسنا وتصرفنا من موقع الثقة في النقد والتبني لكي يكون استخراج ما هو أمثل من النظريَّة الكلّيَّة التي نرفضها على أساس الهيأة التي توجد فيها من غير تعديلٍ أو تحوير.

بين الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة
ومنهج الأطروحة عند السيد محمد الصدر Π

إنَّ هنالك تشابهاً بين الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة ومنهج الأطروحة عند السيد الصدر على أساس الإشارة إلى الروح العامَّة في كلا نمطي التفكير، ومن الحريِّ بنا أن نذكر هذا الإقتباس الطويل من مقدِّمة كتاب <منة المنان> للسيد الصدر ليكون المشهد واضحاً أثناء خطوات المقارنة.

<هذا، وأعتقد أنَّ الأعمَّ الأغلب من أساليب هذا الكتاب هو مما اصطلحنا عليه بالأطروحة، سواءٌ سميناه فعلاً خلال حديثنا هنالك بالأطروحة أم لا. فإذا قلنا مثلاً: إنَّ في الجواب عدة وجوهٍ أو محتملاتٍ أو مناقشات . ففي الحقيقة يصلح كلُّ وجهٍ منها أن يكون أطروحةً كافيةً في بيان الجواب.

بقي لدينا الآن ضرورة تعريف الأطروحة، وأنها ليست مجرد احتمالٍ مهما كان حاله. ولكنَّها ذات أهميَّةٍ معينة. وقد سبق في عددٍ من أبحاثي أن عرفتها بتعريفين منفصلين كلاهما صادق، إلا أنَّ الثاني أدقُّ من الأوَّل:

فقد عرفتها أوَّلاً: بأنها فكرةٌ محتملة، تعرض عادةً فيما يتعذَّر البتُّ فيه من المطالب،ويحاول صاحبها أن يجمع حولها أكبر مقدارٍ ممكنٍ من القرائن والدلائل على صحتها، لكي يرجِّح بالتدريج على أنها الجواب الصحيح.

وعلى هذا، لا يتعيَّن أن تقع الأطروحة في مجال الجواب على السؤال، بل يمكن أن يبيِّن بها الفرد أيَّ شيءٍ يخطر في البال.

لا ينبغي أن ندَّعي أنَّ كلَّ المحتملات بالتالي يصلح أن تكون أطروحةً بهذا المعنى،بل ما يصلح لها هو ما يمكن للفرد تكثير القرائن على صحته، وتجميع الدلائل على رجحانه . وإلا لم يكن أطروحةً، بل هو احتمال. ومن الواضح جداً أنه ليس كلُّ المحتملات على هذا المستوى . وهذا هو معنى الأطروحة الذي سرتُ عليه في كتب موسوعة الأمام المهدي عليه السلام، في ما كان يعنُّ من المصاعب التأريخيَّة والعقائديَّة والحديثيَّة، وغيرها .

إلا أنني عرفتها ثانياً: بأنها الإحتمال المسقط للإستدلال المضادّ، من باب القاعدة القائلة: إذا دخل الإحتمال بطل الإستدلال. من حيث أنَّ الإستدلال لا بدَّ أن يكون قائماً على الجزم، ومنتجاً لليقين بالنتيجة. إذن فأيَّة فكرةٍ طعنت في ذلك استطاعت إزالة اليقين به، وهي كافيةٌ في الجواب على السؤال وإسقاط الإستدلال.

فمثلا، في ما يخصُّ كتابنا هذا، فإنَّ كلَّ سؤالٍ سيكون بمنزلة الإستدلال ضدَّ القرآن الكريم، من حيث فتح فجوةٍ في مضمونه أو الإعتراض على أسلوبه ـ وحاشاه ـ ومن ثمَّ تكون الأطروحات كافيةً لإسقاط ذلك الإستدلال وإماتته في التفكير.

وهذا هو المهمُّ بغضِّ النظر إلى البتِّ بأيِّ وجهٍ من تلك الوجوه، والأخذ بأيٍّ من

الأطروحات، إلا ما قد يحصل من ذلك صدفةً، مما يواجهنا فيه ظهورٌ معتبرٌ ونحوه، وأيّةٌ من تلك الأطروحات تمَّت فقد تمَّ الجواب وانتفى الإستدلال المضادّ.

هذا، ولا ينبغي لنا هنا أن نقارن بين هذين التعريفين، فإنه تطويلٌ بلا طائل، بل نوكله إلى فطنة القارئ اللبيب، وإنما نقتصر هنا على الإشارة إلى إمكان الجمع بين هذين التعريفين. من حيث أنَّ الإحتمال مهما كانت صفته وقيمته يكون مسقطاً للإستدلال لا محالة، مادام مرتبطاً بموضوع السؤال، كما هو منطوق التعريف الثاني، إلا أنَّ هذا لا يعني تحوُّل معنى الأطروحة إلى مجرَّد الإحتمال، بل تبقى الأطروحة هو ذلك الإحتمال المحترم الذي يمكن أن نجمع حوله أقصى مقدارٍ متيسرٍ من الدلائل والإثباتات. وبذلك يكون أشدَّ إسقاطاً للإستدلال بطبيعة الحال، وهذا ما توخيناه فعلاً في المباحث الآتية]. [١].

إنَّ في السيد الصدر شخصيتين تمارسان عملهما وتأثيرهما من خلال منجزه الإبداعيِّ الهامّ، فإنَّ فيه مضافاً إلى شخصيَّة الفقيه المجتهد شخصيَّة المفكر والفيلسوف كذلك، وتبعاً لهذا فإنه عندما يتقدَّم باتجاه تعريف منهج الأطروحة يفضِّل المعنى الثاني على الأوَّل، انطلاقاً من أهميَّة هذا المعنى الثاني الذي اختاره في بحوثه الفقهيَّة، بينما ينتج المعنى الأوَّل للأطروحة ثماراً لا غنى عنها على صعيد الأهميَّة في مجال البحوث الفكريَّة والفلسفيَّة، وليس هذا الإستنتاج سريعاً أو مرتجلاً، لكنه مستوحىً من كلام السيد نفسه في الفقرة المزبورة أعلاه، إذ ذكر أنه استثمر منهج الأطروحة في المعنى الأوَّل داخل بحوث الموسوعة، بداهة أنَّ الطابع الفكريَّ والفلسفيَّ هو الغالب على مؤلفه ذاك، ونحن إذ ندعو إلى استغلال منهج الأطروحة بالمعنى الأوَّل دون التركيز المكثف على المعنى الثاني، فإننا نعرض من الأسباب ما يجعل هذا المسلك مبرراً من وجهة نظرنا:

السبب الأوَّل: انَّ ما نحتاج إليهِ ليس هو الإبداع في حقل الفقه، أقصد ما ينفعنا في إطار المهمَّة التي نضطلع بها من أجلِ أن نكون مشاركين في المنجز الحضاريِّ العامِّ هو التنظير الفلسفيّ والإيديولوجيّ تحت هذين العنوانين الرئيسيين من العناوين الفرعية والثانوية.

السبب الثاني: انَّ الإبداع الفقهيَّ من زاويةٍ تخصصيَّةٍ هو من عمل الفقهاء، وليس من عمل المفكِّرين أو المثقَّفين الدينيين، ومن الواضح أنَّ منهج الأطروحة بالمعنى الأوَّل هو النافع في إنجاز هذه المهمَّة.

السبب الثالث: انَّ الأطروحة بالمعنى الثاني تكاد تكون معمولاً بها في الأعمال الإستدلاليَّة الفقهيَّة التقليديَّة خصوصاً المتأخرة منها، إلا أنَّ العمل بها بشكلٍ مكثفٍ هو ما يجعل منها منهجاً جديداً تقريباً.

إلا أنَّ عملنا الفكريَّ أو الفلسفيَّ لا ينبغي أن يترك استثمار منهج الأطروحة بالمعنى الثاني أيضاً، إذ من الواضح أنَّ قضايا الفكر تتشابك وتتنوَّع بحيث تحتاج إلى استثمار كلا المعنيين للأطروحة في إنجاز المهمَّة الفلسفيَّة أو الفكريَّة الإبداعيَّة.

إنَّ ما يجمع بين المعنيين للأطروحة كما أشار السيد هو أنَّ كليهما عبارةٌ عن احتمالٍ يترجَّح على سائر الإحتمالات من خلال تجميع القرائن التي تعضده، وإلا لا يكون

---

[١] محمد الصدر. تفسير <منة المنان> ص٩-١٠.

من حقّنا مطلقاً أن نرجِّح احتمالاً على آخر، إذ سيكون مثل هذا العمل ترجيحاً بلا مرجحٍ، وهو إجراءٌ غير مبررٍ من الناحية العقليَّة طبعاً.

إلا أنَّ معنى الأطروحة الأوَّل متجهٌ صوب الإبداع الإيجابيِّ إلى الأمام أكثر، بينما يتجه المعنى الثاني للأطروحة صوب الإبداع أيضاً لكن على أساسٍ قهقرائيٍّ إلى الخلف، إذ يكون الهدف هو الرجوع بالبحث من الناحية العقليَّة إلى مرحلة ما قبل طرح الدليل المضادِّ بالإحتمال المفسد للإستدلال كما هو واضحٌ للمتأمِّل.

ومع ذلك، فإنَّ معنى التقدُّم موجودٌ في كليهما، لكن على أساس النظرة التأمليَّة البعيدة، فإنَّ الرجوع القهقرائيَّ بالدليل المضادِّ إلى الخلف إنما يكون من منطلق تعديل المسار بالنسبة إلى الدليل، وليس من أجلِ النكوص به محضاً، وعلى هذا يكون كلا المعنيين للأطروحة يستهدفان التقدُّم بتوفير الدليل الأوفق من سائر الأدلَّة على القضيَّة موضوع النقاش.

الآن، يكون من اللازم علينا إجراء بعض المقارنات الموضوعيَّة بين المسارين، عنيت مسار الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة ومسار منهج الأطروحة، ليس من ناحية ذكر مايختلفان فيه فقط، لكن بذكر الأساسات النظريَّة المستبطنة في كلٍّ منهما مما يصلح أن يكون أرضيَّةً مشتركةً للوقوف عليها:

الإلتزام بالموضوعيَّة

عرفنا عن الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة كونها فاقدةً كلياً لكلِّ المعايير والضوابط التي من شأنها جعل أيِّ تفكيرٍ موضوعياً، فكلُّ القراءات مهما كانت درجة تناقضها صحيحة، ولا يمكن ترجيح قراءةٍ على أخرى على أساس الإحتكام إلى أيَّة قاعدةٍ عقليَّة، وليس الأمر كذلك في منهج الأطروحة في كلا المعنيين، إذ إنَّ هنالك ضوابط وأسساً يتمُّ الإحتكام إليها بحيث تكون عمليَّة ترجيح قراءةٍ على أخرى مرتكزةً بالكامل على الأسس الموضوعيَّة، وهذا واضحٌ تماماً من خلال اشتراط ترجيح أيِّ احتمالٍ على آخر بالقرائن التي تتجمَّع فتجعل ذلك الإحتمال راجحاً.

أما طبقاً لما تقرِّره الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة فمهما تجمَّع لدى قراءةٍ معينةٍ من القرائن، فلن يكون من حقّنا ترجيحها أو تفضيلها على القراءة الأخرى، وفي هذا المسار من التفكير ما فيه من الفوضى كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

التقدم إلى الأمام في مسار التفكير

لا يجب أن نقبل الوقوع ضحيَّة النظر السطحيّ، فنعتقد أنَّ في الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة إمكانيَّة التقدُّم بالتفكير إلى الأمام مطلقاً، بل الأمرُ كلُّه يبقى رهينَ المجازفة.

ويمكن توضيح هذه النقطة بالإشارة إلى إنَّ القراءات المتعددة عندما تكون كلها صحيحةً وممضاةً من الناحية التأويليَّة، فإنَّ مقتضى ذلك هو إمضاء القراءات التي ترجع القهقرى بالأفق الذهنيِّ المتعلق بالطور البشريِّ الموجود من أطوار التقدم، وإذا أمضينا هذه القراءات واعتبرناها قراءاتٍ صحيحةً توازي كلَّ القراءات التقدميَّة المجاورة لها في القيمة

والإعتبار، فإنَّ هذا يعني بالتأكيد أنه من الممكن أن يتراجع البشر إلى الخلف، أو أن يبقوا في مكانهم مراوحين، بينما طبقاً لمنهج الأطروحة، خصوصاً المعنى الأوَّل لها، فإنَّ التقدم بالتفكير إلى الأمام على قاعدة تراكم الصحيح من خلال تجميع القرائن وتنقية الأدلَّة من خلال الطعن عليها بالأطروحات وفقاً للمعنى الثاني سيكون هو النتيجة الحتميَّة بالتأكيد.

الإنفتاح على التعدديَّة الدلاليَّة داخل النصّ

ربما كانت من الميزات الأساسيَّة للهرمنيوطيقا الفلسفيَّة هو هذا الإنفتاح الهائل غير المشروط على الدلالات اللانهائيَّة للنصّ، وهذا مما لا يمكن التنكُّر له بحال، لكنَّ منهج الأطروحة خصوصاً في المعنى الأوَّل لها متضمنٌ لهذا الإنفتاح الكبير كذلك، لكنه لن يكون غير مشروطٍ في أيِّ حالٍ من الأحوال، فلا بدَّ أن يكون الإنفتاح على قاعدة وجود القرائن التي ترجِّح معنىً على معنى، فيستقرُّ في الذهن بوصفه قناعةً راسخةً من الممكن تبريرها على الأقلِّ من الناحية العقليَّة، خلافاً لما عليه الحال في الإنفتاح الدلاليِّ الموجود من خلال الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة، فمهما كانت حسنته موجودةً من هذه الناحية، إلا أنها لن تكون قادرةً على أن توفِّر للذهن دلالاتٍ مستقرةً بوصفها قناعاتٍ راسخةً، لعدم إمكان تبريرها من الجهة العقليَّة، وتبعاً لذلك فإنها لن تحظى بقاعدةٍ واسعةٍ من تأييد الأذهان الأخرى، مما يجعل الدلالات المستخرجة على أساسها عديمة الفائدة عملياً.

انسجام منهج الأطروحة مع الروح العامَّة للثقافة الإسلاميَّة

إنَّ منهج الأطروحة واقعٌ في الصميم من روح الثقافة الإسلاميَّة، بل يحتلُّ منها مركز الجهاز العصبيِّ أو النخاع، لأنه لا يهدد المرتكزات والمباني الإسلاميَّة في شيء، بل هو يضيف إليها ويعززها ويكوثر معانيها ودلالاتها، مع الحفاظ على ثوابت الشريعة الإسلاميَّة التي سيتخذ منها منطلقاتٍ ومعاييرَ راسخةً للترجيح بين المعاني المحتملة أو المطروحة، بينما في الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة لا يكون التمرد على المباني والثوابت والأسس الأولى للشريعة الإسلاميَّة في حال تطبيقها على مصادر ثقافاتها ومعارفها إلا نقطة الإنطلاق الأولى نحو العبثيَّة الدلاليَّة، وبالتالي فإنَّ رفضها سيكون مبرراً على هذا الأساس، لذلك فإنَّ ما نتوقعه من الحسنات على صعيد تكثُّر الدلالة من الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة من الممكن جنيه من خلال الإلتفات إلى الطاقات الإبداعيَّة الكامنة في منهج الأطروحة، والإستفادة من الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة من خلال استلهام الروح العامَّة الموجودة فيها، دون الإلتزام الحرفيِّ بمقولاتها، وهذا ما يتكفَّل به في رأينا منهج الأطروحة في المعنيين اللذين تقدَّم بهما السيد محمد الصدر، مع ضرورة التنويه إلى أنَّ الثبات على هذين المعنيين بالحدود المرسومة لهما ليس ضرورياً، إذ من الممكن تكثيف الأطروحات عبر استغلال سعة الثقافة والمعرفة والإطلاع على مختلف الفنون والعلوم، مما أطلقت عليه الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة اسم القبليات والمسبقات الذهنيَّة، بحيث يكون ذهن الباحث منفتحاً على قراءاتٍ متكثرةٍ للنصّ، يرجِّح بينها على أساس تجميع القرائن التي ستكون متوفرةً لديه بشكلٍ مكثفٍ بسبب الثقافة المتسعة والمركزة لديه.

الفقرة السابعة
موقف المثقف الديني من علم الكلام الجديد

لا يهمُّنا التركيز على تحديد البدايات الأولى لبزوغ هذا العلم تحت مسمّى محدَّدٍ هو علم الكلام الجديد، فربما أعاد بعض الباحثين المهمِّين في هذا المجال هذا التأريخ إلى ما قبل مئة سنة من الآن أو أكثر، إذ قيل إنَّ العالم الهندي شبلي النعماني قد أصدر أوَّلَ كتابٍ يحمل هذا العنوان في الفجر الأوَّل للقرن العشرين.

فما يهمُّنا حقاً، هو متابعة التفاصيل التي تكون كفيلةً بتوضيح المهمّات التي يسندها هذا العلم إلى نفسه، وتبيان مجمل الفروقات التي تميِّزه عن علم الكلام التقليديِّ وفلسفة الدين، وسائر العلوم التي تشاركه في تناول الإشكاليات والمسائل الفكريَّة والفلسفيَّة والعقائديَّة نفسها، مع اختلافٍ في الرؤية والمنهج تبعاً للإختلاف في الغاية المرسومة منهجياً لكلِّ علمٍ من هذه العلوم على حدة، لكي يتَّضحَ الموقف الذي تتخذه الغالبية العظمى من المفكّرين والمثقَّفين الدينيِّين من هذا العلم الوليد، وليس ضرورياً أن تكون المواقف التي يتَّخذها هؤلاء المثقَّفون الدينيُّون إزاء منهجيَّة ومسائل هذا العلم موحَّدةً أو متشابهةً بقدر ما نشخِّص الأهمِّية من خلال تبيان ما أصبح عليه المشهد الثقافيُّ والفكريُّ الدينيُّ متشعِّباً جداً، إلى درجة أنَّ الباحث لا يستطيع فعلاً أن يتَّخذَ قراراً جازماً بالإنضمام إلى بعض المواقف ضدَّ بعضِها الآخر ضمن دائرة الفكر الدينيِّ الحديث نفسه، بينما لا يجد البعض محلاً للإستغراب في أن يرى العدد الهائل من المعنيين بالفكر الدينيِّ الحوزويِّ غيرَ ملتفتينَ مجرَّدَ التفاتٍ بسيطٍ إلى ما تزخر به الساحة الفكرية والثقافية الإسلامية من المخاضات المهمة التي إن أهملت إلى النهاية فإنها ستضطرُّ إلى أن تتخذ لها مساراً مغايراً، وتحدِث قطيعةً كاملةً مع المؤسَّسات الإسلامية التقليدية المشرفة على تسيير شؤون الفكر الدينيِّ ضمن أنساقها التي أثبتت عجزها عن توفير الإستجابة الفاعلة للتحديات الفكرية والفلسفية الكبيرة مما هو مطروحٌ في الساحات الثقافية العالمية، وضمن آلياتٍ ومنهجياتٍ رغم أنها إلى الآن عزيزةٌ في بعض حيثياتها وتفاصيلها على قلب المفكّر الديني، إلا أنه واثقٌ من أنَّ قصورها الواضح عن أن تكون بمستوى تلك التحديات أضحى حتى لدى الكثيرين من العلماء المحافظين على الأنساق الحوزوية التقليدية من المسلَّمات والبديهيات.

إنَّ الحوزة العلمية على امتداد تأريخها اتخذت لنفسها مسارينِ معروفين:

المسار الأوَّل: هو المسار التقليديُّ الإخباري، حيث تعتمد النصوص والأحاديث النبويَّة والأخبار المرويَّة عن أهل البيت % بوصفها مصدراً وحيداً لتقرير العقائد الدينية، مع الوقوف الجدِّي والصارم ضدَّ أن يكون للعقل أو للآليات المعروفة في البحث الكلاميِّ أو الفلسفيِّ دورٌ قلَّ أو كثر في صياغة المفاهيم، أو تقرير ما هو المرادُ من دلالات ومضامين تلك النصوص والأحاديث والروايات، بل إنَّ أصحاب هذا المسار كانوا متشدِّدين

للغاية في قبول كلِّ الروايات والأخبار مهما كانت مضامينها تخالف أحكام العقل أو المنطق، فالمهمُّ أن نطيع مشيئة الله في أن يتعبَّدَنا بهذه النصوص والروايات، ولا أهمية مطلقاً لما يشير إليه العقل من وجود المتناقضات أو المحالات في داخلها، فالعقل لا يرقى إلى أن يكون حاكماً على الشرع في كلِّ الأحوال، بل عليه أن يخضع ويسلِّم ويتنازل عن كافَّة سلطاته غير المستحقَّة لصالح الشرع، وإلا انحرف باتِّجاه الباطل والكفر والإلحاد.

كان هذا الموقف سلبياً مئة بالمئة إزاء كلِّ البحوث ذات الطابع الجدليِّ، سواءٌ ما انتمى منها إلى دائرة علم الكلام أم ما كان منها منتمياً إلى دائرة الفلسفة.

المسار الثاني: هو المسار الأصوليُّ العقليُّ الفلسفيّ، حيث تقرِّرُ وجهة نظر هؤلاء أنَّ مقاصد الشريعة وغاياتها لا يمكن أن تتقاطعَ في أيِّ حالٍ من الأحوال مع ما يراه العقلُ المحضُ عدلاً، ولا يمكن للعقلِ أن يحكمَ إلا بما يحكم به الشرعُ والعكسُ بالعكس، حتى انَّ الشرعَ قد اعتبر العقلَ حُجَّةً، حيث كان العقل في نظر الله داخل الإنسان نبياً باطناً، ومن المستحيل أن تكون أحكام هذه النبوَّة الباطنة مخالفةً للأحكام التي تكون نابعةً من النبوَّة الظاهرة.

كان هذا الإتجاه موجوداً على طول الخطِّ التأريخي للحوزة العلمية، إلا أنه أصبح راسخاً قوياً بعد الإنتصار الساحق الذي حققته المدرسة الأصولية على المدرسة الإخبارية على يد الوحيد البهبهاني ∏، ليصبح هذا الإتجاه هو الإتجاه السائد في الحوزة منذ ذلك الحين، إلا أنَّ هذا لا يعني مطلقاً أنَّ الآثار الفكرية للإتجاه الإخباري المناهض قد اختفى كلياً من المشهد، لكنَّ وجوده منذ تلك الفترة أخذ يتمظهر من خلال الفتور الذي يبديه بعض الفقهاء الكبار إزاء البحوث العقلية داخل الإطار الأصوليِّ نفسه، مما يعني أنَّ نفس هذا الإتجاه ليس بريئاً من تأثيرات الإتجاه المندحر فكرياً أمامه، وهذه هي سُنَّة الأفكار في التأريخ، إذ يتغلغل الفكر المندحر في ثنايا الفكر المنتصر بطرقٍ خفيَّة، ولا يكاد يعلن عن هويته الحقيقية إلا بعد الكثير من الحفر والتنقيب والتفكيك في ثنايا الفكر المتغلِّب لاكتشاف ما للفكر المغلوب فيه من الفاعليَّةِ والتأثير.

إلا أنَّ الخطَّ الفلسفيَّ نفسَه ليس على درجةٍ واحدةٍ من الإهتمام بالمسائل والقضايا التي كوَّنت الإشكاليات المعرفية والكلامية للحداثة، فربما استمرَّ بعض أصحاب هذا الإتجاه بالإهتمام بنفس الإشكاليات القديمة وإن استفادوا من بعض ما تمَّ استعراضه من المشكلات المشابهة في الفلسفة المعاصرة، أو ربما تناولوا بعضاً من المشكلات والمعالجاتِ الحادثة بمنهجيةٍ لم تفترق مع المنهجية السابقة لعلم الكلام التقليديِّ والفلسفة الإسلامية المدرسية الكلاسيكية، مع شيءٍ من التجديد في العبارة والمضمون فرضتها ضرورات المنهج الجديد التي فرضت بعض القوالب المنهجية والصياغات التي صيغت بموجبها المعالجات الفلسفية لهذه المشكلات في الفلسفة الغربية المعاصرة، أو ربما تمَّ صهر تلك المعالجات في القوالب الفلسفية والكلامية القديمة كما تجلّى ذلك واضحاً في البحوث الفلسفية والكلامية والإجتماعية للسيد محمد حسين الطباطبائي ∏ في ثنايا تفسيره القيِّم [الميزان]، جنباً إلى جنبٍ مع عشرات الأمثلة التي كانت مثله في المنهجية المدرسية التي توخَّت استيعاب المضامين الحديثة للمشكلات الفلسفية والإجتماعية الحادثة ضمن القوالب والمنهجيات والصياغات الموروثة، دون أن يعني هذا أنَّ هؤلاء لم يوفَّقوا إلى نجاحاتٍ هائلةٍ حقَّقوها

على مستوى الفهم المعمَّق والتعبير المكثَّف المضغوط في الصياغات الكلاسيكية المركَّزة كما هو معروفٌ تماماً عن أسلوب المتكلّمين القدامى في عرض الإشكاليات المختلفة في الفلسفة وعلم الكلام طبقاً لهذا المنهج في العرض والمعالجة.

ولقد تتلمذ على هؤلاء الأساطين أو تأثَّر بهم ثلّةٌ من العلماء الحوزويِّين، ومجموعةٌ من المثقَّفين الدينيين الذين انتبهوا الى الحاجة الماسَّة في إطار الثقافة الإسلامية إلى الكتابة الفلسفية والكلامية طبقاً للمنهج الحديث نفسه، الذي يستلهم العلومَ الإنسانية الحديثة كلَّها، ويوظِّفها في خدمة المعالجات للمشكلات المطروحة، وهؤلاء رغم أنهم كانوا على اطلاعٍ مركَّزٍ على بحوث الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام الإسلاميِّ المدرسيِّ الموروث، لكنهم لم يدوروا في فلك المنهج الكلاميِّ والفلسفيِّ القديم بقدر ما وظَّفوا العمق المضمونيَّ فيهما لتعميق أبحاثهم الجديدة، ولجعلها ذاتَ طابعٍ إشكاليٍّ حديثٍ مئة بالمئة، مع إضفاء الخصوصية المدهشة عليها من خلال ذلك الإستلهام الذي يحسُّه القارئ لكلِّ ما ورد من المعالجات المعمَّقة للإشكاليات المشابهة في الفلسفة القديمة وعلم الكلام المدرسي، وهذا ما جعلها مدار الإهتمام بالفعل من قبل المفكّرين خارج الدائرة الإختصاصية للعلوم الإسلامية، مضافاً إلى أنها شكَّلت زاداً معرفياً مهماً للإختصاصيين الإسلاميين داخل الحوزة وخارجها، وأفضل من يمكن الإشارة إليهِ في هذا النطاق المجتهدانِ الأستاذانِ مرتضى مطهري ومحمد باقر الصدر $\prod$، مضافاً إلى الدكتور الأستاذ علي شريعتي، والأستاذ مهدي بازركان، وآية الله الطالقاني ومن سار على خطاهم وشكَّل خطاً موازياً لهم في نفس الإتجاه، دون إغفال الفروقات المنهجية في بعض التفاصيل بين كتاباتِ كلٍّ من هؤلاء.

وفي الجانب السنيِّ أيضاً، وجد من كان على هذه الشاكلة من المفكّرين العظماء، وفي الطليعة منهم يذكر الأستاذ سيد قطب وأخوه محمد قطب، وأبو الأعلى المودودي ومالك بن نبي وعشرات الأسماء الأخرى التي شكَّلت خطوطاً موازيةً لهؤلاء.

إلا أنَّ الأمر جدُّ مختلفٍ الآن، فقد شهدت الساحة الثقافية الإسلامية عموماً، والساحة الإسلامية الإيرانية بشكلٍ خاصٍّ، سجالاً ثقافياً ومعرفياً من نوعٍ مختلف، إذ ظهرت الكثير من الكتابات والدراسات الدينية الجديدة التي تأخذ على عاتقها طرح القضايا والأسئلة الجديدة التي تتطلب إجاباتٍ وحلولاً من طرازٍ منسجمٍ معها، حيث لا تكون هذه الحلول والإجابات متوفِّرةً بقليلٍ أو كثيرٍ في المنظومات الفلسفية والكلامية القديمة، بل إنها ليست متوفِّرةً في الغالب في نفس كتابات المجدِّدين الذين تمَّت الإشارةُ إليهم والتنويهُ إلى أعمالهم ومنجزاتِهم فيما سلف.

فمن بين هذه الأطروحات الجديدة الكثيرة التي تندُّ عن الحصر أحياناً تفسير القرآن الكريم طبقاً لأبحاث الهرمنيوطيقا كما نوَّهنا إلى ذلك في فصلٍ سابق، والأبحاث المتعلقة بفلسفة الدين والتعدُّديةِ الدينية، والتسامح من منطلقاتٍ دينية، والعقلانية، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، ومسألة الحريات الفردية، والعلاقة بين الدين والسياسة، والديمقراطية في الإسلام، ومشكلة القانون الوضعيِّ والقانون الإلهيِّ، بالإضافة إلى عشرات البحوث والدراسات التي تتناول أشباه هذه القضايا التي طرحت نفسها بقوةٍ في ظلِّ ثقافة الحداثة وما بعدها، فلقد كانت هذه الإشكاليات والمضامين التي عبَّرت عنها، والمنهجيات التي كتبت فيها مما لم يسبق لعلم الكلام والفلسفة التقليدية حتى ضمن آخر مراحل تطورها أن تمَّ

تناولُها بنفس الدقَّة وبنفس الأسلوب والمنهج، بل ربما كانت تنتمي إلى ذلك الحيِّز البعيد من اللامفكَّر فيه أو المسكوت عنه إسلامياً، ربما بسبب عدم النضج الكافي للأبحاث السابقة، أو بسبب أنَّ الواقع السياسيَّ والإجتماعيَّ للشعوب الإسلامية لم يكن يسمح لهذا الفضاء المعرفيِّ أن يوجدَ سابقاً.

لو عدنا بالزمان إلى الخلف حتى نلامسَ التأريخ الإسلاميَّ في العصور الأولى لكي نطَّلع عن كثبٍ على الظروف التي استدعت ولادة المسائل الأوَّلية التي كانت نقطة الإنطلاق لتأسيس علم الكلام في الهيأة التقليدية، لاتضح لنا كيف أنَّ لاحتكاك الإسلام بالثقافات الأخرى الأثر البارز والحاسم في تكوين النشأة المعروفة ضمن صيرورتها التأريخية التي أصبحت معرفتها اليوم من البديهيّات، فكان لثقافة الأديان التي انتقل منها إلى الإسلام حديثاً أناسٌ غيرُ قليلين، كما انهم كان من بينهم العلماء المطلعون على أدقِّ التفاصيل العقائدية والفلسفية مما يشكِّل جوهر تلك الأديان وروحها، فكان هؤلاء يطرحون أسئلتهم غير المعهودة في الأوساط الإسلامية ويقترحون عليها من الإجابات ما كانوا قد حذقوه أصلاً أثناء تلبُّسهم بعقائدهم السابقة التي انتقلوا منها بدوافعَ شتّى، لا يمكن حصرها في الدافع العقائديِّ الخالص في كلِّ الأحوال.

كما كان للصراعات السياسية الحادثة الأثر البارز في طرح الكثير من الإشكاليات ذات المساس بالجوهر الدينيِّ في الإسلام، وكانت كلُّ فئةٍ من فئات الصراع مدفوعة بنزوعها للإنتصار على الخصم بمختلف الوسائل، ومن بينها بل في مقدِّمتها بالطبع الوسائل الإيديولوجية من خلال حسم الموقف الإسلاميِّ في الإجابة على تلك المشكلات ذات الأهمية الكبيرة على الصعيد السياسيِّ لصالحها ضدَّ الفئات الأخرى التي تسلك الطرق ذاتها من أجل الغاية ذاتها، كي تكون بدورها الطرف المنتصر الأقوى في الصراع.

لقد كان لطغيان النزعة الفلسفية والكلامية على الفضاء المعرفيِّ الإسلاميِّ ما تراوح بين الموقفين السلبيِّ والإيجابيِّ على الذهنية الإسلامية العامَّة، إلا أنَّ الإنصاف يفرض علينا التنويه إلى أنَّ الصراعات السياسية ليست هي السبب الوحيد في طرح هذه الأسئلة الجديدة التي تتعلَّق بأصول الدين وسائر القضايا الكلامية والفلسفية المتفرِّعة عنها، فلقد كان للدوافع الدينية الخالصة، والرغبة في سبر المعاني والدلالات على صعيد القرآن وعلى صعيد السنة النبوية، الدور البارز أيضاً في نشأة هذا العلم، وتبلور معالمه ومسائله الرئيسية، خاصَّةً بعد أن خضعت الذهنية الإسلامية للسنة الطبيعية في التطور والتقدم نحو طورٍ أعلى من أطوار المعرفة، خاصَّةً بعد أن تعرضت هذه الذهنيات الإسلامية للإحتكاك المباشر بما لدى الغير من الهواجس والأسئلة والإجابات المعرفية والفلسفية مما يقع في خطوط التماسِّ المباشرة مع المعارف الدينية بالتأكيد.

ومن الطبيعيِّ أن يكون هذا التماسُّ بذهنية الآخر وثقافته، وأسئلته وإجاباته، ذا منشأين:

المنشأ الأول: عن طريق الفتح الإسلامي، وخضوع الكثير من البلدان التي نشأت فيها وأعطت ثمارها فلسفاتٍ ودياناتٍ أخرى غير ما عهده المسلمون في العادة، ناهيك عن كون الكثير من أبناء البلاد المفتوحة باسم الإسلام اندرجوا فيه، إما باعتناقه أو بالتفاعل معه نتيجة الحياة في ظلِّه، والخضوع لدائرة حكومته وسلطانه.

المنشأ الآخر: هو المنشأ المعروف الذي تمثَّلَ في وجود فضاءٍ جديدٍ داخل الثقافة الإسلامية، حيث شكّلت حركة الترجمة من التراث الفلسفيِّ اليونانيِّ والرومانيِّ والفارسيِّ والهنديّ ...إلخ، المقوِّمات الرئيسية الفاعلة في وجود هذا الفضاء الثقافيِّ الفلسفيِّ الجديد.

إنَّ الأسئلة الجديدة التي تكفَّل بوجودها هذا الفضاء المستحدث داخل الثقافة الإسلامية، ونوعية الإجابات المقترحة في معرض السجال معها في مجالي النقض والإبرام، تركا من الآثار بحيث أنَّ بالإمكان تلخيصَ تلك الآثار فيما يلي:

الأثر الأوَّل: لا شكَّ أنَّ الفرصة قد أصبحت متاحةً أكثر أمام العقل الإسلاميِّ لاتساع المعرفة، خاصَّةً في مساراتها العقلية والفلسفية، بحيث انَّ رقعة الإبداع أخذت بالإتساع الطوليِّ والعرضي، خلافاً لما كانت تفرضه محدودية المعرفة والثقافة، خاصَّةً في ميداني العقل والفلسفة، على الذهن الإسلاميِّ من التقوقع والتحجُّر ضمن قوالب التفكير المحدودة والجامدة، وكان هذا بحدِّ ذاته مسؤولاً عن الإبداع الهائل كماً وكيفاً في مجال الثقافات العربية والإسلامية عبر مختلف المراحل التأريخية للوجود للإسلامي على ظهر المعمورة.

الأثر الثاني: اتساع رقعة الحجج والأدلَّة والبراهين الإيديولوجية، حيث يستند كلُّ مذهبٍ إلى مجموعةٍ من تلك الحجج في نزوع إيديولوجيٍّ واضح، لتبرير وجهة نظره الأحادية نحو الدين الحقّ، ثم تنشقُّ هذه المذاهب المستحدثة على نفسها من جديدٍ ضمن أواليةٍ هندسيةٍ غير منتهيةٍ على أساس الإستناد إلى تلك الفئات الإيديولوجية من الحجج والبراهين والأدلَّة، حيث تضمن المدارس الفلسفية التي تعرَّضت كتبها للترجمة والدراسة من قبل مختلف الإتجاهات داخل المجتمع الإسلاميِّ توفُّرَها بشكلٍ دائم، دون أن تحسم المعارك الإيديولوجية المتوالدة لصالح مذهبٍ محدَّدٍ ضدَّ المذاهب المتساجلة الأخرى.

الأثر الثالث: ظهور طبقاتٍ مختلفةٍ من المجدِّفين والمهرطقين والمتزندقين الذين وجدوا في التراث المنطقيِّ والعقليِّ والفلسفيِّ المترجم أدواتِهم المفضَّلة للهجوم على العقائد الدينية المسلَّمة باستنادها إلى الوحي وعلم النبوَّة، وكان هذا الأثر بالذات واحداً من العوامل المهمَّة في وجود طبقة المتكلمين الذين أخذوا على عاتقهم الردَّ على هؤلاء وتفنيد حججهم الفلسفية بأسلحةٍ مأخوذةٍ من ترسانة الفلسفة نفسها، مع الأخذ بنظر الإعتبار توجيهها نحو غاياتٍ محددةٍ حصراً في الدفاع عن العقائد الدينية والأحكام الشرعية المقررة عن طريق الكتاب والسنة، مضافاً إلى توظيفهم هذه الأسلحة في المعارك الإيديولوجية الداخلية بينهم هم أنفسهم باعتبارها أطرافاً مختلفةً في الإنتماء المذهبي داخل إطار العقيدة الإسلامية الواحدة.

الأثر الرابع: إنَّ نفس رجال العلم المنحازين كلياً إلى الإسلام، لم يعودوا يقنعون بأساليب البرهنة السابقة على حقانية المقولات الإسلامية، فلا التوحيد بمكتفٍ بالأدلَّة القرآنية، ولا النبوَّة كذلك، وأصبح للمعاد طرائقُ أخرى للإستدلال، مضافاً إلى المسائل التي تفرَّعت وتشعَّبت في تحديد علاقاتها بهذه الأصول، وأصبح للفلسفة القدح المعلى في الإستدلال على هذه الأصول الدينية وغيرها من المسائل والإشكاليات العالقة، حتى انَّ اتجاهاً جديداً قد وجد في فضاء الثقافة الإسلامية مثَّلتهُ طبقةٌ واسعةٌ من الفلاسفة والحكماء، لم يكونوا يستندون مطلقاً إلى آي القرآن الكريم ولا إلى المرويات السننية، بل اتخذوا من

آليات الإستدلال العقليِّ والفلسفيِّ سبيلاً وحيداً إلى إثبات معطيات أصول الدين، وربما اعتدل بعض هؤلاء الفلاسفة فاتخذ من التوفيق بين الشرع والعقل غايةً للإستدلال الفلسفيِّ، على أن تكون مرجعية العقل هي المقدمة في آخر المطاف على كلِّ المرجعيات الأخرى، بما فيها الشريعة نفسها، لأنَّ الحكم الأخير هو للعقل والفلسفة وليس للدين، بداهة أنَّ الإختلاف بين الحكمين عند هؤلاء يؤول إلى تأويل النصِّ الدينيِّ بحيث تكون المبادرة صادرة منه كلياً للإنطباق على مقتضى حكم العقل والفلسفة، ولولا وجود هذه الطبقة من المفكّرين الذي سلكوا طريق الإستدلال الفلسفيِّ طبقاً لطرائق الفلاسفة اليونان الذين ترجمت كتبهم الى اللغة العربية، ما كان بالإمكان مطلقاً الحديث عن وجود شيءٍ اسمه الفلسفة الإسلامية بطبيعة الحال.

الأثر الخامس: حتى الذين وقفوا موقفاً مضاداً من هذه الفلسفات المترجمة، لم يستطيعوا أن يكونوا بمنأىً عنها كلياً، فلقد كان التأثُّر من قبل الجميع قسرياً تقريباً، لذلك فإنَّ شيوع هذه الثقافات المنطقية والفلسفية قد أحدث الأثر الكبير الملموس في شحن المفاهيم الإسلاميَّة حتى عند المحافظين المضادِّين للفلسفة والتفكير المنطقيِّ بالمضمون العقليِّ المعمَّق، بحيث بدت قادرةً أكثر على إقناع العقل الجدليّ، فإن لم تكن حججها وأساليبها الإستدلالية المنطقية والفلسفية متينة وحاسمة بما يكفي، فلا أقلَّ من أنها بدت معقولةً من جهة استنادها إلى الأساليب العقلية بما يناسب جنوحها السطحيَّ المخفَّف إلى ذلك.

مضافاً إلى أنَّ نفس المضمون الإسلامي أصبح متشعباً إلى درجةٍ كبيرةٍ في داخل المفاهيم والمصطلحات الدينية التقليدية الموروثة، مما جعل التقليديين والمحافظين أنفسهم أقلَّ مقاومةً وأخفَّ وطأةً على الفلسفة والمنطق في الآخِر، لما لمسوه من الإسناد الذي تقدمه المنظومة الفلسفية ذاتها لهم في مجال الدفاع عن عقائدهم، وفي مجال توسيع الدلالات وتضخيمها داخل الحقل المفهوميِّ والإصطلاحيِّ الشرعيِّ نفسِه.

الأثرالسادس: لقد كان لهذا الإحتدام الفلسفيِّ الناشئ عن الترجمة، الأثر الفاعل ليس على صعيد ميلاد علومٍ وآدابٍ جديدةٍ في زمانها، بل إنَّ هذا التأثير كان فاعلاً وقوياً إلى درجة أنه امتدَّ إلى زماننا الحاضر، وإلا فهل كان يمكن لأساليب الإستدلال أن تتطوَّر إلى هذا المستوى الهائل مثلاً في واحدٍ من أهمِّ علوم الحوزة، وهو علم الأصول بطبيعة الحال، فلقد أصبح هذا العلم واحداً من أكبر مفاخر الدوائر العلمية سنيِّها وشيعيِّها بفضل ما وفرته تلك الحركة الفلسفية في ذلك الزمان من أدوات البحث والإستدلال على يد علماء الإسلام إلى أن تكوَّن الصرح العالي لهذا العلم نتيجة التراكم المعرفيِّ في حلقاته التطورية المتعاقبة، ناهيك عن الأثر المماثل على صعيد علوم اللغة والبلاغة التقليدية، فضلاً عن أثرها في كلِّ ما هو منجزٌ من العلوم الإنسانية المختلفة الحديثة في الزمن المعاصر.

الأثرالسابع: الحديث عن هذا الأثر استشرافيٌّ مستقبلي، رغم أنَّ جزءً معتداً به من مصاديقه قد أنجز فعلاً على أرض الواقع، إذ هو يتعلَّق بمشروع التنوير الإسلاميِّ نفسِه، فلا يمكن الإستمرار في خطى هذا المشروع بدون الإستناد إلى الشذرات الفلسفية المضيئة الكثيرة مما أهمل في طيات التاريخ بفعل مختلف العوامل والتأثيرات المعروفة، للإنطلاق منها إلى الخطوات الأكثر جرأةً في مجال هذا التنوير المرتقب، فمن الطبيعيِّ أن يشكِّل التراث الكلاميُّ للشيعة خصوصاً وللمعتزلة والأشعرية، بالإضافة إلى التراث

الفلسفيِّ الإسلاميِّ الخالص للحكماء المسلمين رصيداً لا يمكن الإستغناء عنه مطلقاً كما لا يمكن الجمود عليه، للتقدم بخطىً واثقةٍ نحو تنوير الفكر الإسلاميِّ على المباني والمرتكزات الإسلامية نفسِها، وإلا كان هذا المشروع مهدَّداً بالفناء كونه منقطعاً عن الجذور، ومنبتّاً بالكامل عما اعتادت الذهنية الإسلامية على احترامه وتقديره وإيلائه الأهمية القصوى في تكوين أيَّة نظرةٍ جديدةٍ حادثةٍ لا تتوخى الإنفصال في حركتها وسيرورتها عن مسيرة الإسلام.

الظروف التي استدعت ولادة علم الكلام الجديد

الحقُّ أنَّ علم الكلام القديم يمثِّل واحدةً من المفاخر الكبيرة للثقافة الإسلامية، بل إنَّ بعض المستشرقين كالفرنسيِّ رينان، وتابعه بعض مؤرخي الفلسفة في المحيط العربي والإسلاميِّ كالدكتور حسام الآلوسي اعتقدوا محقين أنَّ من أراد أن يعثر على شيءٍ يصدق عليه اسم الفلسفة في الثقافة الإسلامية فعليه أن يتوجَّه نحو دراسة علم الكلام، فهناك يجد ضالَّته، ويعثر على بغيته في الوجود داخل هذا الخضمِّ العقليِّ والفلسفيِّ الذي ألفت فيه مئات المجلدات المهمة من قبل زعماء الفرق الإسلامية المختلفة، والعلماء الذين أنفقوا أعمارهم في تقصِّي مجاهيل هذا العلم وسبر أغواره وخوض مغامراته من خلال الأطروحات والأدلَّة العقلية التي استثمرت أقصى إمكانات المنظومة المنطقية والفلسفية المتوفِّرة في العصور الأولى من نشأة التأريخ الإسلاميِّ حتى العصور المتأخرة القريبة قبل أن تفتح الشعوب الإسلامية أعينها على هذه الحضارة الغربية التي نعيش زمان قوتها وجبروتها، بكلِّ ما فيها من المحاسن والمثالب، منذ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حيث تسببت القطيعة الحضارية بين عصور الإزدهار وعصور الإندحار داخل الحضارة الإسلامية في إحداث فجوةٍ معرفيةٍ تأريخيةٍ ليس من الهيِّن ردمها ولا تجاوز تأثيراتها السلبية التي ما عادت البرهنة عليها تتطلب الكثير من العناء العقليِّ في الإستدلال.

إنَّ من يطالع الكتب والمقالات الأولى التي مثَّلت انعكاساً لهول الصدمة الحضارية في رؤوس أساطين علماء الإسلام لَيتبيَّنُ بحقٍّ كيف أنَّ إحساسهم العبقريَّ قادهم منذ تلك السنوات المبكِّرة إلى اكتشاف هذه الحقيقة التي نعتبرها اليوم من البديهيات، وكيف أنهم شرعوا فعلاً في طرح أسئلةٍ من نوعٍ جديدٍ لم يكن مألوفاً ولا مطروقاً في سابق العهد، في مختلف القضايا والشؤون التي تسبَّب فيها الإنتماء القسريُّ أو الإختياريُّ إلى زمانٍ غير الزمان الأوَّل، وإلى معطياتٍ وفضاءاتِ حضارةٍ تختلف جذرياً عن أنماط الحضارات السالفة، ووفَّروا لها إجاباتٍ من سنخها متلائمةً مع المنهجيات والأساليب المطروقة في مختلف الدوائر البحثية الفلسفية في مختلف أصقاع العالم المتمدِّن، دون أن يتنازلوا قيدَ أنملةٍ عن الجوهر الإيمانيِّ والعقائديِّ الإسلاميِّ بالطبع، بل إنَّ هاجس الدفاع عن العقيدة الإسلامية هو الذي كان يدفعهم بعيداً إلى الأمام باتجاه هذا الإبداع الفلسفيِّ الذي ربما اتخذ منه البعض بدوافعَ دينيةٍ موهومةٍ موقفاً ضدياً معادياً.

إنَّ الدوافع نفسَها التي دفعت بالمتكلِّمين الأوائل إلى الإستعانة بالعلوم التي انتسبت الى حداثة زمانهم من أجل الدفاع عن الشريعة أوَّلاً، ومن أجل مضاعفة طبقات المعنى في أذهانهم داخل مفاهيم شريعتهم نفسها ثانياً، هي التي تدفع المثقَّفين الدينيين إلى أن يسلكوا خطى أسلافهم في اتخاذ علوم الحداثة في زمانهم هذا وسيلةً للدفاع عن الشريعة، لا بالمهاترات وتجنُّب الأساليب العلمية في الحوار والنقاش، بل باتباع أقصى ما يمكن من هذه القواعد والأساليب التي تعتبر معيار التفكير الحداثيِّ اليوم، ولا تنتهي مهمتهم بالدفاع فتتوقَّف جهودهم عن التواصل، لكنهم في نفس الوقت يحاولون أن يفتحوا مناطق التفاعل والتداخل على قاعدة الحوار نفسها أمام فكر الحداثة والفكر الدينيّ، ليكوِّنا معاً وحدةً يتمُّ على أساسها تجاوز الثغرات وعوامل العجز والنقص عند الطرفين، حتى يكوِّنا معاً طرفاً

واحداً يستهدف الغايات والمقاصد نفسها في تعزيز إنسانية الإنسان على قاعدة الإيمان الحر بالإله الواحد، خاصَّةً بعد أن أعيد الإعتبار إلى الإيمان الدينيِّ في ظلِّ المراجعات النقدية التفكيكية لمغالطات العقلانية الأوربية السابقة في إطار فلسفة ما بعد الحداثة، وليست إعادة الإعتبار هذه على أساس التخلّي عن المباني التي تأسَّست عليها العقلانية، بل على العكس من هذا تماماً، إذ يتآخى الإيمان بالله مع جوهر العقلانية وروحها، فلم يعد الإنسان في ظلِّ الثقافة الجديدة يطيق استمرار الدين والعقلانية التي تشكل جوهر الحداثة في الخصومة والطلاق، فلا بدَّ لهما من عودةٍ الى الوئام، بل إنَّ الوئام فعلاً قد تحقَّق، وتبقى الحاجة قائمةً فقط إلى إصلاح ذات بينهما من منطلق تصفية الحسابات من موقع الحبِّ والإحترام، وليس من موقع التشاحن وتعزيز أسباب التخاصم والعداء.

إنَّ المثقَّف الدينيَّ المعاصر مزوَّدٌ بآلاتٍ معرفيةٍ أكثر مُضاءً وتطوراً من الآلات المعرفية البسيطة التي كانت في حيازة المثقّفين الدينيين السابقين- أعني بهم طبعاً علماء الكلام التقدميين في تأريخ الإسلام – إلا أنهم جميعاً يقفون على أرضيةٍ مشتركةٍ واحدة، هي أرضية الإيمان المستند إلى أسس التفكير العقلانيّ، حيث يكون الإيمان منتمياً إلى الإنسان وعصره، بدلاً من أن يكون توليفةً من توليفات الأسطورة والخرافة والشعوذة، وهل يمكن لأيِّ إيمانٍ مهما كان عزيزاً على قلب الحقيقة وصادقاً إلا أن يكون أسطورةً وخرافةً وزيفاً بمجرَّد أن يتمَّ سحب أرضية العقل من تحته، ليُتركَ هائماً في فضاء الخيال، معلَّقاً في الفراغ.

كلَّما تخلَّت معطيات الإيمان عن تمحيصها وامتحانها واختبارها عقلياً بين كلِّ فترةٍ وأخرى، أصبحت إلى مادَّة الشعر أقربَ منها إلى كونها حقيقةً تستحقُّ أن يضحِّي الإنسان من أجلها بأعزِّ الأشياء حتى لو كان من ضمنها حياته نفسها، فضلاً عن أن يضحِّي من أجلها بكافَّة المغريات.

لكن يبدو السؤال معقولاً للغاية ومبرراً، عن الأسلوب العلميِّ الصحيح في انتخاب العلوم التي على أساسها تنتخب المعايير والموازين والآلات التي تساعدنا على إنجاز مهمَّة المراجعة والتمحيص والإمتحان والإختبار.

فإذا كان مبتغانا هو أن نكوِّن معرفةً بالإيمان لزمانٍ مزدحمٍ بمختلف المدارس الفلسفية والإجتماعية والنفسية واللسانية والإيديولوجية، وهي من سنخٍ آخرَ تماماً عن سنخ العلوم القديمة التي كوَّن الأقدمون إجاباتهم على الأسئلة الملحَّة التي كانت تتحداهم على أساس اتخاذ العدَّة المعرفية للمقاربة والتحليل والنقض والإبرام والتأييد والتفنيد من تلك العلوم، إذ لا يمكن للإنسان ولا لعقل الإنسان إلا أن يكون رهين ظروف وثقافة عصره، فهل يصحُّ تجاهل ضرورة الزمان والإصرار على اتخاذ نفس العدَّة المعرفية القديمة التي استخدمها علماؤنا الكلاميون الأقدمون، وإذا كنا نفعل ذلك بالضبط، فهل نستطيع أن نجيب إلا على الإشكاليات التي ما عادت بالنسبة إلينا تعبر عن إشكالٍ واقعيٍّ إلا في القليل النادر جداً، في حين نترك إشكالياتنا الحقيقية بلا مقارباتٍ ولا إجاباتٍ وافيةٍ بالغرض من طرحها على أنفسنا من موقع كونها إشكالياتنا نحن أبناءَ هذا الجيل وأصحابَ هذا الزمان، المنغمسين في إشكالياته وإجاباته من مختلف الأنواع حتى النخاع.

لا يبدو الجواب مراوغاً ولا ملتبساً ولا بعيداً عن متناول الصيّاد، فإنَّ النظرة

العقلانية حاكمةٌ عن طريق البداهة بأنَّ المغامرة العقلية والفلسفية واحدةٌ من جهة الجوهر بين متكلّمي الأمس ومتكلّمي اليوم، إلا أنَّ العدَّة المعرفية لكليهما مختلفة، وإلا فلن يكون الجهد المبذول في البحث الفلسفيِّ أو الكلاميِّ مغامرةً تستهدف غاياتها في الحقيقة، بل ستكون مجازفةً عبثيةً في إضاعة الجهود والأعمار فيما حسم النقاش بشأنه مع غياب الظروف والدواعي التي كانت مقتضيات وجوده أيامَ كان فاعلاً ومنتمياً بكلِّ ما فيه إلى حيِّز الحياة.

إنَّ المسائل المطروحة على المتكلّم الإسلاميِّ المعاصر تختلف جذرياً عن مسائل علم كلام الأمس، ولم يعد من الصالح لعلم الكلام التقليديِّ القديم إلا أن يكون رافداً من روافد علم الكلام الحديث، وإلا بدا على حقيقته في معترك النزال هرماً وفاقداً لخبرة استخدام الأسلحة الحديثة بحيث تكون هزيمته مسألةً محسومةً من وجهة نظر الخصم كما هو الحال من وجهة نظر المراقب المنتمي أو المحايد.

كيف يمكن أن نعثر عند الشيخ المفيد ∏ على إجاباتٍ شافيةٍ لمعالجة الأسئلة المطروحة في نطاق فلسفة الإيمان، مع أنها لا تتبنى الخطوط والمسالك نفسها التي كان الشيخ المفيد يتخذ منها سبلاً لتمرير إجاباته في ظلِّ فلسفة إيمان عصره.

وهل يمكن أن نعالج مسألة حقوق الانسان بناءً على الوقوف عند حدود التفكير الذي كان يشكّل كلَّ الإطار الذهنيِّ لعقلية الشيخ الباقلاني أو الغزالي أو نصير الدين الطوسي؟!.

كذلك قل عن المسائل المطروحة في إطار النقاش الدائر حول الحريات العامَّة والخاصَّة، أو حول الديمقراطية والفلسفات السياسية المختلفة في العالم المعاصر أو المسائل المتعلّقة بتفسير النبوة وتجربة الوحي بناءً على ما تراكم من خبرة الإنسان في هذه المجالات عبر المسيرة الطويلة من عصر النهضة وعصر الإصلاح الدينيِّ في أوربّا إلى عصر التنوير وعصر الحداثة وعصر ما بعد الحداثة حيث نعيش الآن.

كيف يمكن لنا أن نناقش مختلف النظريات اللسانية مما له علاقةٌ باستخراج الدلالة من النصِّ الدينيِّ المقدَّس، والنظريات الإجتماعية التي تندُّ عن الحصر فعلاً، وكلُّها تعتمد من الأسس والمباني النظرية ما لم يخطرْ لأيِّ واحدٍ من المتكلمين القدامى على بال.

إنَّ حيازة المثقّفين والمفكّرين الدينيين وفلاسفة الدين للإحاطة المعتدِّ بها بالعلوم الإنسانية الحديثة هو ما يمنحهم حقَّ اجتراح معاييرهم الكلامية التي يوظّفونها في طريق الدفاع عن الدين وفي طريق إغناء وازدهار العقائد الإيمانية الدينية داخل الإسلام.

إنَّ حيازة تلك العلوم الضرورية لأن يمتلك المتكلّم الإسلاميُّ المعاصر عدَّته المعرفية لا تعني التفريط في حيازة العلوم الإسلامية التقليدية قدر الإمكان، لكي يتمكّن من استلهام عناصر القوَّة ومراكز الإضاءة في التراث الكلاميِّ والفلسفيِّ مما هو فاعلٌ ومؤثّرٌ إلى الآن لو تمَّ توظيفه بالشكل اللائق ودمجه بالمعطى الإشكاليِّ والثقافيِّ المعاصر، لذلك فإنَّ المثقّف الدينيَّ جادٌّ جداً في الإهتمام الحقيقيِّ بالتراث، ولا يقفز عليه متجاهلاً خطورته وصلاحيته للإستلهام والإضاءة وتحقيق الإستمرارية في مشروع علم الكلام الجديد بتحقيق صلته بسلفه علم الكلام القديم، من دون أن يكون المتكلّم الجديد مضطراً إلى أن يكون مستلباً وفاقداً للثقة، ومبتعداً عن خوض المغامرة الكلامية والفلسفية باشتراطاتها الواقعية

الجديدة.

كما إنَّ المثقَّف الديني إذ ينحاز كلياً إلى تجديد مشروعه من الأساس، لا يقف مكتوفَ الأيدي ومستلباً أمام العلوم الجديدة، لكنه ناقدٌ من الطراز الأوَّل لها، بما يجعل من نفسه نداً متفوقاً في أكثر حلقات الصراع والسجال الفكريِّ والفلسفيِّ في الميادين التي تتشكَّل منها خريطة مشروعه في التأسيس لعلم الكلام الجديد، بل إنَّ المثقَّف الدينيَّ هو الوحيد تقريباً من بين كلِّ أصناف المثقَّفين والمفكّرين الآخرين سواءٌ كانوا من المحافظين أم من الحداثيين، الأكثر جرأة، والأقدر على خوض المغامرة على المستويين، التراثيِّ والحداثيِّ، مما يجعل لفكره وكتاباته طعماً خاصّاً يتفرَّد به بين جميع المتلبِّسين بملكة الثقافة والفكر والكتابة.

لقد ظهر في إيران اتجاهٌ جديدٌ في علم الكلام، أطلق على نفسه اسم علم الكلام الجديد، وكان لهذا الإتجاه أنصارٌ يتبنون التسمية، وآخرون ربما وافقوا على أنَّ المتكلِّم الإسلاميَّ في ظلِّ الحداثة ناهضٌ بأعباء المعالجات العقلية والفلسفية لجملةٍ من المسائل التي لم تكن معروفةً للمتكلمين القدماء، إلا أنَّ هذا لا يبرر انسلاخها من صفتها باعتبارها واقعةً في دائرة علم الكلام نفسه، وأنَّ الذي حدث إنما هو تجدُّد القضايا واتساع دائرة الإشكاليات المطروحة، وهذا لا يبرر الإختلاف في التسمية، فلا يفقد العلم هويته بمجرد أن تطرق بابه هذه المسائل الجديدة، بل إنه يطور آلياته في نفس الوقت ويقوم بمعالجتها وبحثها ويبقى محتفظاً بنفسه وفاعليته كما هو الحال في كل العلوم، وليس من شأننا أن نتحدثَ عمَّن يبدي معارضةً لأصل القضية، حيث لا يوافق على أن تكون الأساليب الفلسفية أو العقلية ذاتَ فاعليةٍ في التفكير الدينيّ، إلا أنَّ الحوزة العلمية في إيران منذ البداية كانت متقدمةً على كلِّ الحوزات العلمية الأخرى في مجال البحوث العقلية، حيث تطغى على أجوائها السمة الفلسفية والعقلية عموماً، بينما تمتاز الحوزة العلمية الشريفة في النجف بأنها تعتني اعتناءً كبيراً بالإحتفاظ على طابعها الفقهي، وهي لا تبدي اهتماماً كبيراً بهذا المنحى من الدراسات والبحوث التي لها رواجٌ كبيرٌ في إيران، وحتى عندما برز من بين فقهاء الحوزة في النجف مفكرون دينيون أوقفوا شطراً كبيراً من حياتهم وجهودهم للإبداع العقليِّ والفلسفيِّ فإنما وجد هذا التوجه لديهم تحت تأثير الإتجاه الفلسفيِّ في حوزات إيران، وجاءت معالجاتهم الفلسفية والكلامية انعكاساً واضحاً لتلك النزعة السائدة هناك.

إن أبدت الحوزة العلمية في النجف اهتماماً بالإتجاه العقليِّ، فإن هذا الإهتمام حصريٌّ في دراسات علم الأصول، حيث ينظر إلى أهميته باعتباره ضرورةً من ضرورات الإبداع الفقهي، ولا تتوجه النظرة إليه باعتباره علماً محترماً على أساس المرتكزات العقلية والفلسفية الموجودة فيه باستقلال، وهذا واضحٌ أصلاً من كلمات الفقهاء في تعريفه.

لقد تراكم مقدارٌ كبيرٌ من الكتابات في إطار بحث المسائل الحديثة التي تستحوذ على مجمل الفضاء الثقافيِّ والقانوني، والتفكير في مسألة الإيمان وتفسير الدين والهرمنيوطيقا الفلسفية وعلاقتها بتأويل القرآن، ومناقشة المسائل المتعلّقة بحقوق الإنسان والحريات الفردية والعامة والعلاقة الدستورية بين الحاكم والمحكوم وحقوق المرأة وحريات التعبير... إلخ، وقد تمَّت معالجات عشرات المسائل من هذا الطراز من زاوية

العلاقة الجدلية بين التراث والحداثة في الإطار الإسلاميّ، ولم تكن معالجاتٍ تقليديةً بآلياتٍ موروثةٍ من علم الكلام القديم، فقارئ هذا التراث الحادث في علم الكلام الجديد لا يحسُّ بأية صلةٍ تجمع بين علماء الكلام الجدد وعلماء الكلام القدامى، إلا اللهمَّ الرغبة عند كليهما في تثوير مكامن العقل الكبيرة داخل التراث الدينيِّ لكي يقف على أرضٍ ثابتةٍ في سجال العقل والفلسفة، رغم أنَّ هذا الهدف بين الفريقين ليس واحداً أيضاً، ولا هو من سنخٍ واحد، فكلُّ ما يهدف إليه المتكلم القديم هو الدفاع عن العقائد الدينية بأيِّ أسلوبٍ حتى لو كان بالأساليب الجدلية التي تعتمد المغالطات المنطقية والمصادرات، بل يلجأ المتكلم القديم إلى الحطِّ من شأن الأفكار التي يساجلها أو يحاكمها بالسبِّ والشتائم، كما هو واضحٌ في السجالات المذهبية التي يتبرَّع بها هؤلاء المتكلمون القدماء فيما بينهم، فترى أنَّ نصف بحوثهم مغالطاتٌ ومصادرات، والنصف الآخر عبارةٌ عما حذقوه من السباب الذي يعتمد الأساليب الفنية في توجيهه إلى بعضهم البعض، أما المتكلّم المعاصر فقد تجنب قدر الإمكان هذه الرؤية في وظيفة علم الكلام، فهو إنسانٌ يستهدف فعلاً الهدوء في أحضان الحقائق، ويخلص في نيته للتكامل مع الآخرين والإستفادة مما لديهم، والتقدم على قاعدة النقاش العلميِّ والموضوعية نحو غاياتٍ بحثيةٍ خالصةٍ لا تستهدف إلا تعزيز رصيد الحقِّ والصدق في الحقائق المختلفة التي يؤمن بها البشر.

حقيقة المشهد

إنَّ طرح هذه المشكلات الحادثة في إطار المعالجة الكلامية استدعى أن يتصدّى العلماء والمفكرون للبحث فيها، فكان أن تباينت المواقف بين القبول والرفض النسبيين أو الكليَّين للإشكاليات والحلول معاً، وبسبب تراكم الإجابات المتنوِّعة والمتشعِّبة على مختلف القضايا والمسائل داخل هذا النطاق تبلورت تسمية علمٍ جديدٍ عند بعض الباحثين أطلقوا عليه اسم علم الكلام الجديد.

ويمكن الإشارة السريعة إلى تعدُّد المواقف من هذا العلم الحادث في:

أوَّلاً: موقفٌ مؤيِّدٌ تماماً لولادة هذا العلم، وقد مثَّل هذا التأييد كلٌّ من محمد مجتهد شبستري وأحمد بهشتي وأحمد فرامرز قراملكي ومحمد عبد الجبار الرفاعي وآخرون.

ثانياً: موقفٌ لا يوافق على هذه التسمية الحادثة للمسائل التي يتألف منه هذا العلم، فقد اعتبروها مما يصلح للإنضواء تحت لافتة علم الكلام القديم، ولا داعي لإفراد تسميةٍ جديدةٍ توحي بالإختلاف بين العلمين، وقد مثَّل هذا الموقف كلٌّ من كمال الحيدري ومحمد تقي مصباح اليزدي وعبد الله جوادي آملي وجعفر سبحاني وصادق لاريجاني مضافاً إلى عشرات الأسماء غيرهم.

ثالثاً: موقفٌ منخرطٌ تماماً بالمنهج الجديد ومؤيد للبحث في هذه القضايا طبقاً لمعطيات ومضامين المناهج العلمية الحديثة والعلوم الإنسانية المعاصرة، بل هي مغرقةٌ في المعالجات الحداثية إلى أبعد مستوى، لكنَّ أصحاب هذا الموقف الثالث يعتقدون أنَّ هذه المعالجات مما يصلح للإنضواء تحت لافتة فلسفة الدين، وزعيم هذا الموقف عبد كريم

سروش مضافاً إلى مصطفى ملكيان، وسار خلف راية هذا الموقف العديد من الباحثين أيضاً.

ومن المستحسن طبعاً ذكر بعض المقارنات من خلال الحديث فيما يلي:

أوّلاً: إنَّ علم الكلام القديم لا يحتوي إلا على موضوعاتٍ ومسائلَ محدودةٍ مما يتعلّق في أصول الدين، وصفات الله وأفعاله، وبعض القضايا ذات الصلة مثل قضية خلق القرآن، وهل إنَّ كلام الله حادثٌ أم قديمٌ وما إلى ذلك من القضايا المعروفة، ومن الطبيعيِّ أن يكون لعلم الكلام القديم النظرات العميقة في هذا المجال، مهما قلنا عن قيمة الفلسفة الحديثة في تعزيز وجهات النظر وتعميقها ورسم المسارات والإتجاهات التي تتناسب مع تطور البحث في مجمل هذه المسائل والإشكاليات، إلا أنَّ هذا لا يعني إلا أنَّ هناك تطوراً طبيعياً قد حصل على صعيد المعالجات الفلسفية للإشكاليات عينها، دون أن يعني أنَّ هذه النظرات الجديدة قد استدعت ميلاد علمٍ جديدٍ بالطبع، بل إنَّ العلم نفسه قد تطور وتجدد ولا شيءَ أكثر من ذلك.

ثانياً: إنَّ البحوث التي يتكوَّن منها علم الكلام الجديد تحتوي بالإضافة إلى هذه المسائل، على مسائل أخرى لم تخطر للمتكلّمين السابقين على بال، فضلاً عن أن يجعلوها موضوعاً للبحث مثل مسألة الحريات الشخصية والقانون الوضعي والدساتير والقوانين الوضعية والديمقراطية وحقوق المرأة وسائر أنواع الحقوق المتعلّقة بمختلف الطبقات الإجتماعية، مضافاً إلى تجديد المنهج إلى درجة الإختلاف الكلّيِّ والجذريِّ بين الأطروحات القديمة والجديدة حتى في نطاق المسألة الكلامية عينها، وهذا يعني أنَّ تحوُّلاً جوهرياً قد حدث على مستوى الإشكاليات، وإن احتفظت بعناوينها كما هي في بعض المسائل، وربما دعم هذا وجهة نظر الذاهبين إلى أنَّ علم الكلام الجديد يختلف ماهيةً ومنهجاً عن علم الكلام القديم مما يبرِّر لديهم الإستقلال في التسمية.

ثالثاً: الملاحظ على المنهج المتبع في علم الكلام الجديد هو أنَّ البحث في مسائله غالباً ما يكون بعيداً مئةً بالمئة عن أخذ غاية علم الكلام التقليديِّ القديم في نظر الإعتبار، وهي كونه مدافعاً عن العناوين الدينية المقررة قرآنياً وسننياً بالأساليب الفلسفية والأدلّة العقلية، بل إنهم ينحون منحىً آخر، حيث إنهم يعالجون تلك القضايا بانحيازٍ واضحٍ إلى الإتجاهات الوضعية، فلا يكون الدليل العقليُّ تابعاً للقرآن والسنة بقدر ما يكون القرآن والسنة تابعين للدليل العقليِّ والمضامين الفلسفية الأخرى التي تستقي مضامينها من مختلف العلوم والمنهجيات الإنسانية الحديثة.

رابعاً: إنَّ قارئ البحوث الكلامية الحديثة يحسُّ باختلافها الجذريِّ عن البحوث الكلاسيكية مهما تذرَّعت بالمضامين الحديثة، فليس هنالك سنخيةٌ واقعيةٌ بين ما يكتبه كمال الحيدري أو جوادي آملي ومحمد تقي مصباح اليزدي وما يكتبه أنصار الإتجاه الجديد في علم الكلام إلا في بعض المسائل التي توحي بالإشتراك، بيد أنَّ ماهيتها مختلفةٌ ومنهجها كذلك، وهذا هو المهمُّ في التمييز والتفرقة بين أسماء العلوم.

خامساً: إنَّ التشابه المشار إليه من قِبَل أنصار الإبقاء على التسمية القديمة لعلم

الكلام بحُجَّة أنَّ مسائل وعناوين علم الكلام الجديد تصلح للإنضواء في علم الكلام الموروث ليست صحيحةً على إطلاقها، لأنَّ أنصار علم الكلام الجديد يعترفون ضمناً بهذا التشابه الذي يجعل علم الكلام الجديد واقفاً على أرضيةٍ مشتركةٍ مع علم الكلام الموروث، إلا أنه يشير بالقيد الموجود <الجديد> إلى هذا التغير الماهويِّ والمنهجيِّ في طرح المسائل ومعالجتها من زاويةٍ مختلفةٍ جذريةٍ مع علم الكلام المدرسيِّ التقليديِّ الموروث، فالأمر مشابهٌ من هذه الناحية للتمييز الحاصل بين الفلسفة المدرسية والفلسفة الحديثة مع أنَّ الفلسفتين معاً واقفتانِ على أرضيةٍ مشتركةٍ من مختلف الحيثيات والجهات.

سادساً: إنَّ أصحاب الإتجاه الجديد في علم الكلام بهاجس السباق مع فلاسفة الدين من أمثال عبد الكريم سروش أو محمد آرغون أو مصطفى ملكيان دون أن يأخذوا بنظر الإعتبار الخصوصية اللازمة لعلم الكلام مهما كان حجم الإختلاف المنهجيِّ أو الماهويِّ بينه وبين علم الكلام القديم، فإنهم غالباً ما يتبعون نفس الخطوات البحثية ويطرحون نفس الأطروحات التي يقوم بها فلاسفة الدين مما يجعلهم واقفين خارج دائرة علم الكلام بغضِّ النظر عن نوع التسمية، فمن ذا الذي يفرق بين ما يكتبه عبد الكريم سروش وبين ما يكتبه محمد مجتهد شبستري، بل إنَّ الأخير مغرقٌ في الدفاع عن الهرمنيوطيقا الفلسفية مثلاً بأكثر مما يتحمَّس له فلاسفة الدين دون الإنتباه إلى المخاطر الحقيقية التي يشكّلها هذا الإتجاه في التلقّي والتأويل غير المنضبط وفق أيِّ معيارٍ كان على الدلالة القرآنية عموماً كما وضحنا هذا في فقرةٍ سابقة.

سابعاً: يشير أصحاب علم الكلام الجديد إلى حقيقةِ أنَّ العلوم الفلسفية والإنسانية التي ولدت في فضاء الثقافة الغربية هي التي استدعت وجود هذا العلم، وهذا كلامٌ لا غبار عليهِ مطلقاً، لكنَّ الإشكال يتمثل في أنَّ القرآن والغايات الإسلامية عموماً لا يمكن أن تكون تابعةً كالذليل لمعطيات تلك العلوم، فهذا خلاف الغاية من علم الكلام كما عرفنا، بل إنَّ التذرُّع بمعطيات العلوم الإنسانية الحديثة لإثبات حقانية الإتجاه القرآنيِّ هو الهدف الأوَّل والغاية الأخيرة من علم الكلام، سواءٌ كان جديداً أم قديماً، فنحن نوافق تماماً على ما يقوله الأستاذ محمد مجتهد شيستري: <يكتسب الحديث عن الكلام الجديد معناه إذا قبلنا أن الغرب شهد في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة ولادةَ مجموعةٍ من الفلسفات والتيارات الفكرية الجديدة. فإذا تعاطينا مع هذه الفلسفات والأفكار عل نحو أنها تمثل واقعاً قائماً، وأوليناها قيمةً ما، فحينئذٍ يكون هناك معنى للحديث عن الكلام الجديد، وبخلاف ذلك لا معنى للحديث عنه.] [١].

ولكننا نعترض على رسم الغاية والإتجاه فقط، فلا ينبغي للمتكلّم الإسلامي الجديد أن يمسخ نفسه بمعطيات هذه العلوم، سواءٌ كانت موافقةً للقرآن أو مخالفةً له، وإن كان له الحقُّ مطلقاً في تجديد النظر القرآنيِّ بحكم كونه مؤوِّلاً ومفسِّراً من الطراز الأوَّل.

ما يهمُّنا هو أن نشير إلى أنَّ المثقَّف الدينيَّ منحازٌ تماماً إلى الإستفادة من هذا الجدل المعرفيِّ، وتوظيف معطياته المختلفة في مجال الكتابة الفلسفية والدينية، دون أن يعني هذا بالطبع أنه فاقدٌ لوجهات النظر الخاصَّة التي تجعله مرجِّحاً لبعض وجهات النظر

[١] محمد مجتهد شبستري. مدخل إلى علم الكلام الجديد. ص٥٨.

على الأخرى، على أساس المحاكمة العقلية التي هو مؤهَّلٌ لها كلياً من خلال الترسانة المعرفية الهائلة المتراكمة في رأسه، باطلاعه الواسع على مختلف العلوم القديمة والحديثة، وبمقارنته المنهجية المستمرَّة بين تأريخ العلوم والأفكار وصولاً إلى آخر منجزات العقل الإنسانيِّ العامِّ في هذه الحقول والمجالات، موظفاً كلَّ هذه المعرفة في خدمة الغرض الثقافيِّ الدينيِّ بما يجعله جديراً بالطرح ضمن المستوى العالميِّ والإنسانيِّ العامّ.

الفصل الخامس

المثقَّف الديني بين السندان والمطرقة

المثقَّف الدينيُّ إنسانٌ نبويّ، بمعنى أنَّه يمثِّل الذروة في المعاناة الفكريَّة الصادقة من أجل أن يكون خليقاً بغزل الحقيقة، فهو لا يكاد يجني أيَّة فائدةٍ مادِّيةٍ أو معنويَّةٍ من كتاباته وثمار تفكيره، بل إنَّ ممارسته للعمل الفكريِّ وتأمُّلاته غالباً ما يكونان هما السبب المباشر في كونه يعيش الفشلَ الحادَّ على مختلف الصعد والمستويات الحياتيَّة الشخصيَّة، وربَّما ارتفع الموقف صُعُداً نحو السقوط في أكثر من هاوية، والمصير إلى أكثر من كونه إنساناً مهمَّشاً ومقصى، حيث يتمُّ حشره بفعل سوء الفهم والنبذ الإجتماعي الذي يتسبَّب به المغرضون في خانة البلاهة والجنون.

لا يجد الفاحص عن الحقيقةِ عناءً كبيراً في العثور على بغيته إذا ما أراد أن يعثر على عددٍ من هؤلاء المثقَّفين الدينيِّين الذين عاشوا هذا المصير مع الأسف، ليس من بين القوم الذين لا تربطهم أيَّة علاقةٍ بالدراسات الدينيَّة داخل الحوزة العلميَّة وحدهم، بل من بين الذين درسوا وتخرَّجوا من هذه المؤسَّسة العزيزة على قلوبنا رغمَ الإعتراض على بعض الهنات.

بمجرَّدِ أن يتوجَّهَ الدارس الحوزويُّ إلى الإطِّلاع الجادِّ على الأفكار والنظريات الحديثة في العلوم الإنسانيَّة المختلفة، جنباً إلى جنبٍ مع تحصيلِهِ الثَّقافيِّ الحوزويّ، فإنَّه يجد نفسه ملقىً خارج السِّرب هدفاً للشائعات، وغرضاً لمختلف الطعون والتهم، فإذا تقدَّم خطوةً إلى الأمام، فتجرَّأ على الإجتماع بالأقران من المثقَّفين الدينيِّين الآخر ين، فناقشهم في مختلف المواضيع على أرضيَّةٍ مشتركةٍ بينهم من الإعتزاز بالإسلام واحترام المناهج العلميَّة والنقديَّة التي أثبتت جدارتها وصلاحيتها داخل الحقول المعرفيَّة التي عملت فيها، فقل إنَّ الطامَّة الكبرى قد حلَّت بسمعة هذا المثقَّف المندرج في الدراسات الحوزويَّة، وتمنَّى من صميم القلب لو أنَّه لم يتح له القدر أن يكون مندرجاً في كلا المهمَّتين، مهمَّةِ الإعتزاز بالعلوم الحوزويَّة الأصيلة، ومهمَّةِ الإطِّلاع على الفكر الإنسانيِّ الحديث الذي يتوقَّع منه الخير لو أنَّ الإستفادة منه قد تمَّت على قاعدة استغلال العلم النافع مهما كان مصدره، ومهما كان مظهره صادماً للوجدان الدينيِّ غير المثقَّف.

أما لو انتقلنا إلى الدائرة التي تمثِّل المثقَّفين الدينيِّين خارج إطار الحوزة العلميَّة، فالقضيَّة أدهى وأمرُّ بطبيعة الحال، إذ إنَّهم يكونون في نظر العلماء الحوزويِّين فاقدين تماماً للشرعيَّة، وتبعاً لهذا الإعتقاد الراسخ عنهم في الأذهان فلن يكون من حقِّهم مطلقاً الحديث بقليلٍ أو كثيرٍ إلا في إطار تقبُّل العقائد والمقرَّرات الدينيَّة من الحوزة أسوةً بكلِّ العوامّ، فلهم حقُّ الإستفسار مثلاً عن مضمون ما يتحدَّث به العالم الحوزويُّ دون أن يمتلك حقَّ النقاش فيه أو إبداء وجهة النظر العلميَّة المخالفة، ليس في دائرة الفتاوى الشرعيَّة التي عليها مدار التقليد حسب، بل يتعدّى الأمر ذلك إلى الأمور الإعتقاديَّة والكلاميَّة والفلسفيَّة، بل يشمل هذا المبدأ الشؤون السياسيَّة في بعض الأحيان، ولتذهب كلُّ ثقافة المرء وقراءاته التي ربَّما استغرقت عقوداً أدراج الرِّياح.

إنَّهم مقلِّدون، ولا حقَّ لهم في إبداء الرأي، وإلا فأين الإجازات الممنوحة لهم من أساتذة الحوزة وفضلائها، مع أنَّك تجد الغالبيَّة العظمى ممَّن يتصدون للتدريس في الحوزة

العلميَّة خصوصاً في الأجيال المتأخِّرة لم تتكوَّن فيهم الملكة العلميَّة الراسخة حتى على مستوى تحصيل المقدِّمات.

إنَّني من أكبر المتحمِّسين لعلوم الحوزة، ومن أشدِّ الناس احتراماً للعلماء الحقيقيين فيها، لكنَّ الحقيقة يجب أن تقال بصراحة، فإنَّ تجاهل المثقَّفين الدينيِّين والإستهانة بما يبدعونه، ووضع العقبات الكثيرة أمامَ القيام بأدوارهم الطبيعيَّة التي أهلتهم للقيام بها علومُهم وثقافاتُهم وانكبابُهم على الدراسة الجادَّة الحقيقيَّة آناءَ الليل وأطرافَ النهار ينطوي على الكثير من الظلم الفادح بحقِّ هؤلاء، وأنا أعتقد أنَّ الحال إن استمرَّ على هذا المنوال من الإستهانة بهم وعدم الإلتفات إلى قيمة ما يبدعون، فإنَّ الأمر لا بُدَّ أن يؤول مستقبلاً إلى ترجيح كفَّتهم، والإعتناء الجدِّيِّ بما تسفر عنه قرائحُهم ومواهبُهم من الأطروحات والأفكار، ولنا دليلٌ على ذلك من خلال الإنتباه إلى العبرة المستخلصة من التجارب السابقة، فلقد كان مجرَّد التحوُّل في طرائق الكتابة من الأساليب القديمة إلى الأساليب الجديدة باستعمال آليات إنتاج الخطاب الحديث يُعدُّ انقلاباً لا يغتفر على النهج الحوزويّ، ثمَّ تطوَّر الأمر شيئاً فشيئاً حتى عُدَّ اليوم من حسنات المؤلِّفين الحوزويِّين، فلو قرأ مفسِّرٌ للقرآن من داخل الحوزة في الثلاثينيات تفسير الكاشف للشيخ محمَّد جواد مغنية، أو تفسير الميزان حتى، للسيِّد الطباطبائيّ، لما اعتبرهما شيئاً، أما اليوم فإنَّك لا تجد تفسيراً للقرآن واحداً من الممكن كتابته وفقاً لبلاغة الخطاب القديم، بل لا تجد تفسيراً قيِّماً واحداً من الممكن كتابته دون أن يعرِّج مؤلِّفُه على مختلف الأشكاليات الفكريَّة والفلسفيَّة والإجتماعية التي تشكِّل الفضاءَ العامَّ للفكر الحديث، وسيتطوَّر الأمر في المستقبل أكثر باتجاه منح المثقَّف الدينيِّ مكانته الحقيقيَّة داخل الثقافة الإسلاميَّة، بحيث يكون هو قطب الرحى في الكثير من الحقول المعرفيَّة والعلميَّة التي لن تجد الحوزة مناصاً من تدريسها في المستقبل القريب، ولقد ظهرت بوادر ذلك في الحوزات العلميَّة الشريفة في قم وفي سوريا، فإنَّ ما به يزهدون في النجف يكون الإعتناء به على أعلى المستويات هناك، وسيكون للثمار الإيجابيَّة الرائعة التي يطرحها هذا التوجُّه داعٍ كبيرٌ إلى أن تُعمَّمَ هذه التجربة على كلِّ الحوزات والمعاهد العلميَّة الدينيَّة في العالم الإسلاميِّ بما في ذلك الحوزةُ العلميَّة في النجف.

إنَّ مصير الكائن المحكوم عليه بأن يوضع بشكلٍ دائمٍ بين السندان والمطرقة هو نفسه مصير المثقَّف الديني، فهو لا يفارق هذا الوضع في كلِّ الحالات والظروف، فهو تارةً بين سندان الأكاديميِّين السطحيِّين الذين كلُّ همِّهم الحصول على الشهادات بأقلِّ الجهود، ولا يفرقون بعدها بين كون الشهادة سبيلاً إلى الحصول على الوظائف المرموقة في ظلِّ السياسات الغبيَّة وبين كون الثقافة كينونةً صعبة المنال جداً، بحيث انَّ المرء يضحِّي بحياته كلِّها من رأسها حتى أخمص القدم، ثمَّ لا يستحقُّ من هذه الكينونة عزيزةِ المنال إلا حصَّة بسيطة.

هذا هو السندان، وقد يكونون المطرقة أيضاً بحسب الظرف والحالة، أما المطرقة فهي هؤلاء المبتدؤون في الدراسات الحوزويَّة الذين يحسبون أنَّهم بمجرَّد ارتداء العمامة يصبحون هم والوحيد البهبهاني على درجةٍ سواء، وقل عن هؤلاء أيضاً إنَّهم قد يتحوَّلون فيؤدُّون بأنفسهم وظيفة السندان.

ثمَّ إنَّ هناك سنداناً آخر، يحصل على مطرقته من ذينك الطرفين.

يتمثَّل هذا السندان بالشريحة الليبراليَّة من المثقَّفين، حيث لا ينظر هؤلاء إلا بكثيرٍ من الإزدراء إلى شريحة المثقَّفين والمفكّرين الدينيِّين، ولديهم حججُهم في هذه النظرة الإزدرائيَّة كما يدَّعون، ولهذا فهم لا يتورَّعون مطلقاً من أن يهاجموا هذه الشَّريحة من المثقَّفين في كلِّ مناسبة، سواءٌ من خلال كتبهم ومنشوراتهم، أو من خلال اللقاءات المتلفزة، أو من خلال الأحاديث الجانبيَّة العابرة، أو الندوات الثقافيَّة التي يعقدونها في مختلف المناسبات.

وكما درجت عليه عادتنا في هذا الكتاب، فإنَّنا سنقوم بتلخيص حججهم وأدلَّتهم التي تبرِّر لهم هذا الموقف الازدرائيَّ تجاه المثقَّفين الدينيِّين، بالكتابة تحت العناوين التالية:

الإشكال الأوَّل: المثقف الديني تابعٌ ذليلٌ للفقيه المعمَّم

يزعم الليبراليُّون أنَّ المثقَّفين الدينيِّين فاقدون للشخصيَّة، وأنَّهم حاملون لعقدة الدونيَّة التي تؤهِّلهم لأن يكونوا على درجةٍ كبيرةٍ من الإستلاب أمامَ رجل الدين المعمَّم، فالمثقَّف الدينيّ، وإن كان مثقَّفاً جداً ومحصِّلاً ممتازاً للثقافة الحديثة، شعراً وفلسفةً وعلوماً إنسانيَّة في مختلف الحقول والإختصاصات، إلا أنه لا يستطيع التخلُّص نهائياً من التربية القديمة التي اعتاد عليها في أن يكونَ مهذَّباً جداً أمامَ رجل الدين مهما كان مستواه المعرفيُّ ضئيلاً، فإذا تشجَّع فأراد أن يكونَ ذا شخصيَّةٍ مستقلَّةٍ قويَّةٍ فإنَّه يلجأ إلى وهم علاقة التكافؤ مع رجل الدين، بينما هو في الواقع مضطرٌّ إلى التنازل عن كلِّ قناعاته وأفكاره التي توصَّل إليها بمزيد العناء إذا ما أبدى رجل الدين ممانعةً أو امتعاضاً إزاءَها، بل غالباً ما يقوم المثقَّفون الدينيُّون بعرض أفكارهم ونتاجاتهم المعرفيَّة على رجال الدين من أجل إمضائها ومباركتها والتأكُّد من كونها ليست مخالفةً في قليلٍ أو كثيرٍ للمبادئ الدينيَّة الثابتة بحسب الإعتقاد الشائع في الحوزات والمؤسَّسات الدينيَّة الرسميَّة، ولهذا فإنَّه يساهم مساهمةً فعالةً في ترسيخ أسُسِ الإستلاب الإجتماعيِّ أمامَ رجال الدين، بدلاً من أن يدفع الوعي الدينيَّ باتجاه الإستقلال في التفكير وقوَّة الشخصيَّة، إذ هما الشرطان الضروريان لأن يخطو أيُّ مجتمعٍ من المجتمعات المعاصرة نحو التنوير الحقيقيِّ والحداثة الواقعيَّة.

الإجابة على هذا الإشكال

ليس في هذا الإشكال كثيرُ حق، ويتبيَّن هذا من خلال الردود الآتية:

الردُّ الأوَّل: لا يتميَّز هذا الإشكال بالعمق الإستدلاليِّ على أنَّ المثقَّف الدينيَّ فاقدٌ للشخصيَّة أمامَ رجل الدين، غاية الأمر أنَّ رجال الدين شريحةٌ اجتماعيَّة تتَّخذ من الفكر الديني ميداناً معرفياً تخصُّصياً لها، وهو باعتباره مثقَّفاً دينياً يكون حتماً عليه الإختلاط بهذه الشريحة ومناقشتها والحوار معها حول مختلف المسائل التي تخصُّ المعرفة الدينيَّة نقضاً وإبراماً، كما انَّ العلاقات المعرفيَّة والإجتماعيَّة التي تجمع المثقَّفين الدينيِّين برجال الدين ليست مفتوحةً على جميعهم، بل هي في الغالب تكون مقتصرةً على رجال الدين الذين يجمعون إلى اختصاصهم الحوزويِّ أو الأزهريِّ صفة المثقَّف الديني، أو قل إنَّهم يمثِّلون

شريحة الدينيِّين المثقَّفين، مما يعني أنَّهم واقفون على أرضيَّةٍ مشتركةٍ من الهموم الدينيَّة والمعرفيَّة المتنوِّعة، فأين هو الإستلاب وفقدان الشخصيَّة في مثل هذه العلاقات؟!.

الردُّ الثاني: انَّ الليبراليين ينتخبون نوعاً من الوجدان المتأزِّم والمتطرِّف بالعداء لرجال الدين، ثمَّ يتقدَّمون خطوةً باتجاه فرض هذا الوجدان معياراً على المثقَّفين، فمن التزم به كان مثقَّفاً ومفكِّراً، ومن حادَ عنه لم يعد مستحقاً لهذه الصفة على الإطلاق!.

وعلى هذا لا يكون احترام المثقَّف لرجل الدين باعتباره الإنسانيِّ أو المعرفيِّ عاراً عليه، بل هو مصدر فخرٍ واعتزازٍ له، كونه لم يسمح لثقافته وفكره بأن يكونا مصدراً للشعور غير المبرَّر بالطاووسيَّة الفارغة أمام أيٍّ كان، فلرجل الدين المثاليِّ العالم اعتبارٌ وقيمةٌ رفيعة من منطلق أنَّه عالمٌ ومثاليّ، وليس من منطلقاتٍ أخرى خرافيَّةٍ أو بطريركيَّة، أما الإستهانة بالعلم الحوزويِّ وبالمثاليَّة الأخلاقيَّة التي يتحلّى بها عددٌ كبيرٌ من رجال الدين فليس من مبادئ المثقَّف الديني كما يتوهَّم الليبراليُّ المتطرِّف، فالإعتدال هي السمة البارزة في شخصيَّة هذا المثقَّف، ولن يحيدَ عنها مطلقاً، أما الممارسة النقديَّة التي يمتاز بها فكر المثقَّف الدينيّ فهي من نوعٍ منهجيٍّ، تكون الغاية منها تعزيز الثقافة الدينيَّة ورفدها بمعطيات العلوم الإنسانيَّة الحديثة لمضاعفة الثمار وتجنُّب مواطن الخلل والتراجع، وليس القضاء على الفكر الدينيِّ من الأساس، كما هي غاية العدد الهائل من المثقَّفين الليبراليِّين في العالمين العربيِّ والإسلاميّ.

الردُّ الثالث: إنَّ التنوير الأوربِّي تعرَّض للكثير من النقد في ثقافة ما بعد الحداثة، ليس بمعنى التراجع عن ثمار التنوير وفلسفته بطبيعة الحال، بل بمعنى أنَّ عقلانيَّة التنوير الأوربِّي الذي شكَّل أساساً للحداثة، كان ينطوي على الكثير من المغالطات والمضامين غير العقلانيَّة، أو قل إنَّها كانت عقلانيَّة ضيِّقة، وحداثةً تسبَّبت في الكثير من الظلم الإجتماعيِّ الذي لم يتأسَّس على قاعدةٍ عقلانيَّة، بقدر ما كانت العقلانيَّة التي صاحبت نشوء الحداثة ذات بعدٍ إيديولوجيٍّ دوغمائيٍّ ضاغطٍ باتجاه تعزيز الكثير من المظاهر اللاعقلانيَّة التي كشفت عنها آليات المعرفة في ظلِّ ثقافة ما بعد الحداثة.

فلم يعد الإزدراء بالدين، أو الإستهانة بالفقهاء الروحانيين العلماء الصادقين مقوِّماً أساسياً من مقوِّمات الفكر الحداثيِّ كما يتصوَّر الليبراليُّ العربيُّ أو المسلم الساذج، بل ربَّما العكس هو الصحيح، فمن جهةٍ ليس العالم الدينيُّ أو الفقيه إلا إنساناً يستحقُّ الإعتبار الكامل بسبب هذه الصفة التي يتساوى بها البشر كلُّهم، ثمَّ إنَّه من جهةٍ ثانيةٍ عالمٌ مهتمٌّ بإنتاج المعرفة، وهو مساهمٌ فاعلٌ في صنع الأفكار وتسويقها مصحوبةً بحججها وأدلَّتها وبراهينها التي لا نقبلها دوغمائياً، ولكنَّنا نقدِّرها تقديراً عالياً عندما تتقدَّم نحونا على قاعدة الحُجَّة والدليل، وليس في احترام العالم وإعلاء شأنه بهذه الإشتراطات ما يناقض تنويرَ الليبراليِّ وحداثتَهُ لو كان يعلم.

الردُّ الرابع: لا أعرف كيف يكون هذا الإدِّعاء سائغاً، بأنَّ المثقَّفين الدينيِّين يقومون بعرض أفكارهم ونتائج أبحاثهم على الفقيه، فكلُّ قضيَّة المثقَّف الدينيِّ هو أنَّه يبحث لنفسه محقاً عن مجالٍ لتسريب ثقافته وفكره بعيداً عن الوصاية والرقابة والإشراف من أيِّ أحد، باعتبار أنَّه لا ينافس الفقهاء على الفتوى التي هي من شؤونهم وحدهم باعتبارهم سائرين في طريق الإجتهاد في الفروع، ولا مجال للتقليد في أصول الدين وسائر شؤون

الشريعة كما هو مقرَّرٌ في الكتب الحوزويَّة نفسها، بل إنَّ العمل على ما يناقض هذه القاعدة يعتبر خللاً دينياً وعقائدياً لا يناقَشُ فيه داخلَ أوساطهم.

فإذا كانت هذه القناعة هي نقطة الإنطلاق في تفكير المثقَّف الديني فكيف يستنتجُ هذا المستشكلُ مثل هذه النتيجة الشنيعة.

نعم، ربَّما سلك بعض رجال الدين هذا المسلك نظرياً، فأبدى امتعاضه من أن يمارس هؤلاء المثقَّفون الدينيُّون الكتابة والإبداع في الشؤون العقائديَّة خلافاً لما هو مقرَّرٌ شرعاً من حرمة التقليد في أصول الدين، إلا أنَّ هذه الأصوات هي محلُّ النزاع والخلاف الدائر بين وجهات نظر المثقَّفين الدينيِّين، وما يبديه بعض رجال الدين من المواقف المتصلِّبة إزاءَ إبداعاتِهم وكتاباتِهم.

ثمَّ إنَّ هنالك التباساً في الموقف، يورث هذه المغالطة في اعتقاد بعض الليبراليين، ويتمثل هذا الإلتباس في كونهم يعدُّون كلَّ حاملٍ لشهادةٍ أكاديميَّة مثقَّفاً، ثمَّ يرون هؤلاء يعيشون الإستلاب على أشُدِّه، فيسحبون هذا الذي يرونه من هؤلاء على المثقَّفين الدينيِّين الذين يشبهونهم غالباً في زيِّهم، كما إنَّهم متخرِّجون من المعاهد والكلِّيات والجامعات ذاتها.

الإشكال الثاني: المثقف الدينيُّ التقاطيٌّ في ثقافته وفكره

ثمَّ إنَّ هناك تهمةً ثانية تساقُ نحو المثقَّفين الدينيِّين، تتمثَّل في اعتقاد الليبراليين بأنَّ ثقافتهم التقاطيَّة، وأنَّ فكرهم ليس أصيلاً في كافَّة إتجاهاته وتشعُّباته، فليس هم بالدينيِّين على الإطلاق، ولا هم بالحداثيين أو التنويريين على الإطلاق، بحيث انَّ محاورهم لا يستطيع أن يشرع معهم من نقطةِ ابتداءٍ واحدة، كما لا يستطيع أن ينتهي معهم إلى غاياتٍ محدَّدةٍ معروفة، بل تراهم يتخبَّطون ويتأرجحون بين الإنتصار للفكر الدينيِّ أحياناً، بينما ينقلبون فجأةً على الفكر الدينيِّ نفسه فيدافعون عن التنوير والعقلانيَّة والحداثة، ويستمرُّون على هذا النسج حتى ينتهي أيُّ حوارٍ معهم إلى نقاط الإبتداء نفسها دون التقدُّم خطوةً واحدةً إلى الأمام.

ويستمرُّ المثقَّف الليبراليُّ في نقده، فيزعم أنَّ هذا المنحى من التعاطي مع المعرفة إنما يكون بسبب أنَّ المثقَّف الدينيَّ لم يحسم موقفه نهائياً، إما إلى الدين وإما إلى التنوير والحداثة، وبسبب أنَّ فكره وثقافته لم يتعمَّقا في أيٍّ من الإتجاهين، فارتأى طريقاً ثالثاً سهلاً، وهو أن يلتقط من كلِّ فكرٍ بعض الإلتقاطات والإلتماعات التي تمنحه في نظره حقَّ الإنتماء إلى كليهما، والحديث باسمهما، ثمَّ تولَّد لديه طموح الجمع بينهما، متجاهلاً المباني والأسس النظريَّة التي يتأسَّس عليهما كلُّ إتجاه في طريقٍ مختلفٍ كلياً عن الإتجاه الآخر، ويكاد يكون هذا الموقفُ الإلتقاطيُّ والمنهجُ التوفيقيُّ هما الموقف والمنهج السائدين في أوساط المثقَّفين الدينيِّين بلا استثناء.

الجواب عن الإشكال المذكور

هذه التهمة هي من أكثر التهم انتشاراً داخل الأوساط الليبراليَّة عن المثقَّفين الدينيِّين، فهم بمجرَّد أن يدخلوا في حوارٍ مع أحدهم يتخلَّون عن موضوع الحوار، ويكتفون بتوجيه هذه التهمة بشكل ارتجاليٍّ غيرِ مدروس، فهم يعتبرون هذه المسألة من البديهيات

التي لا ينبغي أن يناقشها أحد، ومن ذا الذي يكون من حقّه أن يناقش فكرةً اعتبرها سادةُ الفكر الحداثيِّ، وهم الليبراليُّون حسب الفرض، من البديهيات المسلَّمة على الإطلاق؟!.

لكنَّنا مع ذلك، سنختار موقفاً يعبِّر عن الجرأة غير المستحقَّة من جانبنا، فنناقش هذه القضيَّة على عدَّة مستويات:

المستوى الأوَّل: في أدبيات الفكر السابقة، كان الإنفتاح على عدَّة ثقافات، من خلال المناهج والمقاربات المتعدِّدة يعدُّ عيباً منهجياً لا يمكنُ غفرانه بحال، أما في ظلِّ التوجُّهات الفكريَّة الجديدة، فإنَّ هذه السمة تعدُّ من مفاخر المفكِّر، بدلاً من أن تعدَّ من مثالبه وشطحاته، فالقارئ المتابع يلاحظ بوضوح كيف أنَّ هذا الأمر أصبح يشكِّل أكبر نقاط القوَّة في نظر المنتجين للفكر في ظلِّ ثقافة ما بعد الحداثة، أما هذا الإشكال فمن الواضح أنَّه يمثِّل رجع صدى الدعوات القديمة التي أصبحت اليوم طيَّ النسيان تقريباً، حيث كان على الباحث أن يختار منهجاً معيَّناً واحداً للمقاربة الفكريَّة أو الفلسفيَّة، دون الإنفتاح على المنهجيات والمقاربات الأخرى، وإذا اعتنق الباحث فلسفةً معيَّنةً أو مدرسةً فكريَّة أو إتجاهاً معيناً في البحث التأريخيِّ أو الإجتماعيِّ فعليه أن يكونَ كائناً أرثذوكسياً متزمِّتاً إلى حدِّ اللعنة، فلا يقبل الإستفادة بقليلٍ أو كثيرٍ من المدرسة الفكريَّة أو الفلسفيَّة الأخرى، ولا يقبل الإنفتاح على منهجيَّةٍ في البحث تشكِّل خطاً موازياً لمنهجيته أو أطروحته التي يؤمن بها، فكم من الدراسات الفكريَّة أو التأريخيَّة أو الإجتماعيَّة لم تثبت جدارتها بسبب أنَّها كانت على هذه الشاكلة من النظرة الأحاديَّة للأمور، فالماركسيُّ منغلقٌ كلياً على تفسير كلِّ حوادث التأريخ على الصعيد الإجتماعيِّ والفكريِّ والدينيِّ بالعامل الإقتصاديِّ وصراع الطبقات، والدينيُّ مصمِّمٌ على أنَّ كلَّ إحداث التأريخ إنما هي من صناعة الأفكار الدينيَّة، وكذلك الوجوديُّ فإنَّ له نظرته الواحديَّة في تفسير الأمور، وهكذا إلى آخر القائمة التي تحتوي على المدارس الفكريَّة والأطروحات الفلسفيَّة والنظريَّة.

وقل الشيء نفسه عن الممارسة النقديَّة في داخل حقل الأدب، والفنّ، شعراً وقصَّة وروايةً ومسرحاً، فكلُّ ناقدٍ اختار لنفسه منهجاً نقدياً ومدرسةً أدبيَّةً محدَّدةً فضَّلها على كلِّ ما عداها، فقدَّس مقولاتها ومقرَّراتها، وأوصد باب الإنفتاح على المدارس الأخرى، والمناهج المجاورة، لتكون تحليلاته واستنتاجاته بسبب هذه الأحاديَّة والإنغلاق في التفكير صحيحةً في الأقلِّ، مغلوطةً وعديمة القيمة في الأكثر.

فإذا اتَّضح هذا، وإنَّه لواضح، فلا تعود لهذه التهمة من مبرِّراتٍ واقعيَّة معقولةٍ تسندها أو توفِّر الدعم النظريَّ المقبول لها، فأن يكونَ المثقَّف الدينيُّ منفتحاً ومتلاقحاً في ثقافته مع الثقافات الأخرى، وأن يقاربَ الأمور والشؤون الفكريَّة والعقائديَّة من الزوايا المختلفة، ومن خلال منهجياتٍ متعدِّدةٍ، فإنَّ هذا بحدِّ ذاته يعدُّ شاهدَ صدقٍ على كونه متمحِّضاً في طلب الحقيقة، وباذلاً جهده بإخلاص منقطع النظير في سبيل الغاية المعرفيَّة، ومن الأحرى بهذا المستشكل أن يقتدي بالمثقَّف الدينيِّ في هذا المجال لكي يتخلَّص من الكثير من العقد النفسيَّة التي تترك أثرها السيِّءَ بالإبتعاد عن الموضوعيَّة ونزاهة البحث المعرفيِّ على شخصيته.

المستوى الثاني: انَّ الإختلاف في المباني والأسس النظريَّة لكلا الإتجاهين متوهَّمٌ وليس حقيقياً، فالإختلاف المذكور يصحُّ وجوده بين التوجُّه الإيمانيِّ والآخر الإلحادي،

وليس بين ثقافة التنوير والحداثة وبين هذا السير باتجاه الإيمان.

آية ذلك، أنَّ هذا المستشكل لا يستطيع الثبات على الزعم بأنَّ الحداثة المعاصرة تتقاطع مع الإيمان، حتى وإن كانت فضاءاتها العامَّة تتَّسع لوجود الإلحاد، إلا أنَّها حياديَّةٌ أمامَ التوجُّهين، الإيماني والإلحادي على السواء في الأقلّ، فإذا صحَّ وجود التعارض بين الإيمان والحداثة بهذا المعنى، صحَّ وجوده بالدرجة ذاتها بين الإلحاد والحداثة بلا فرق.

وبما أنَّ ادِّعاء الليبراليِّ يستبطن إنكار هذه النتيجة فيما يخصُّ الإختلاف المفروض بين الحداثةِ والإلحاد، بل ربَّما اعتبر الثقافة الإلحاديَّة معبِّرةً تماماً عن جوهر الحداثة، فلتكن الثقافة الإيمانيَّة بذات القياس معبِّرةً عن جوهر الحداثة.

المستوى الثالث: على ذي الإشكال توضيح ما يقصد في خصوص تحديد ما يفهمه من المثقَّفين الدينيِّين، قبل أن يتَّهمهم بالسطحيَّة والسذاجة في التفكير، فإن كان يقصد الذين هم في بداية الطريق من جهة تحصيل المعرفة التي منها تتشكَّل شخصياتُهم مستقبلاً بوصفهم مثقَّفين دينيين، فلا كلام لنا معه، لأنَّ هذا الإشكال ليس خاصّاً بمن هم في طور النشأة المعرفيَّة كمثقَّفين دينيين، بل هو عامٌّ جداً، حتى إنَّه يشمل المثقَّفين الليبراليين أيضاً، بل هم بفحوى الإشكال أولى، وإن كان يقصد المثقَّفين الدينيِّين الناضجين، أو من هم في مرحلة الكتابة والإبداع في مختلف المجالات والحقول التي تخصُّ كينونتهم بصفتهم مثقَّفين دينيين، فنحنُ نطلب منه الدليل على ما يدَّعيهِ من خلال الإستشهاد ببعض هؤلاء السطحيِّين ممَّن هم من شريحة المثقَّفين الدينيِّين، فهل إنَّه يعتبر علي شريعتي سطحياً غير ملمٍّ باتجاهات الفكر وإشكالياتِهِ على صعيد التراث الإسلاميِّ كما على صعيد تراثات الحداثة، أم إنَّه يعتبر مؤسِّسي علم الكلام الجديد مثلاً وفلاسفة الدين في إيران سطحيِّين والتقاطيِّين ساذجين على حدِّ التعبير المسطور؟!.

المستوى الرابع: انَّ الفكر الدينيَّ عموماً يحظى اليوم بمزيد اهتمامٍ داخل الأوساط الأكاديميَّة والبحثيَّة العالية في الجامعات الأوربِّيَّة كلِّها، فإذا كان مجرَّد كون الإنسان مثقَّفاً دينياً لا يسمح له بالخوض في كلامٍ حداثيّ، وإلا عُدَّ التقاطياً أو توفيقياً، فلماذا هذا الإهتمام الكبير بدراسة الدين وقضايا الإيمان في هذه الأوساط العلميَّة والبحثيَّة المحترمة، علماً أنَّ البحث فيها لا يكون بدوافعَ تحليليَّةٍ سايكولوجيَّة فقط، بل إنَّ البحث يتمُّ لغاياتٍ محض معرفيَّة للتجارب الإيمانيَّة التي يكون مسؤولاً عن وجودها وتشعُّبها الدِّين، أم أنَّ المنطق الحداثيَّ للمستشكل لا يتردَّد في أن يصم هذه المراكز البحثيَّة والجامعات المحترمة بتهمة الإلتقاط والتلفيق جزافاً بلا دليلٍ طبعاً.

المستوى الرابع: إنَّ مقتضى كون ذي الإشكال ليبرالياً، هو الإلتزام بالمضمون الواقعيِّ لهذه الليبراليَّة، ومن الواضح أنَّ أولى مبادئها هو الإلتزام الكلِّيُّ بحريَّة الإنسان غير المشروطة في أن يعتقد ما يشاء، وفي أن يختار لنفسه الجهة العقائديَّة أو الدينيَّة أو الإيديولوجيَّة التي تتوافق مع قناعاته الفكريَّة الحرَّة بلا شرطٍ أو قيدٍ، كما أنَّ من مبادئها الإحترام الواقعيَّ لكلِّ الأفكار والأطروحات على أسُس الحوار والنقاش السلميِّ الموضوعيِّ الهادئ، ولم نسمع يوماً أنَّ من مبادئها الإستخفاف بالأفكار لمجرَّد كونها دينيَّة، وعلى هذا الأساس يكون الإشكال على فرض صدوره من أحد الليبراليين معبِّراً عن جهله المخجل بمبادئ الإتجاه الفكريِّ الذي اختاره كي يكونَ الإيديولوجيا التي تنتظم وفقاً لمبادئها كلُّ

أقواله وأفعاله، بل لكي تنتظم على أساسه اعتقاداته الوجدانيَّة والداخليَّة.

الإشكال الثالث: المثقف الدينيُّ منحازٌ للدين ضدَّ الحداثة

يتضمَّن هذا الأشكال تهمةً ضدَّ المثقَّف الديني، مفادُها أنَّه يلجأ إلى مقولات الحداثة ومفاهيمها فيتبنى بعضها، ويطرح البعض الآخر، دون الإنتباه إلى أنَّها جميعاً تشكِّل منظومةً فلسفيَّة واحدةً للحداثة تمتاز بالإتّساق المنطقي، ولا يكون التفكيك بينها عملاً إجرائياً صحيحاً، لأنَّ هذا يعني موقفاً مشابهاً كلياً للموقف المعلوم دينياً، من أنَّ الدين إما أن تقبله كلَّه أو أن ترفضه كلَّه، ولن ينفعك أن تؤمن ببعضه وتكفر بالبعض الآخر، فإنَّ هذا يعني الكفرَ الكلّي في النتيجة بكلِّ الدين، فكذلك الشأن في الحداثة، فإنَّ قبول بعضها ورفض البعض الآخر يعني أنَّك تكفر كفراً شاملاً بالحداثة.

هذا مُضافاً إلى أنَّ المثقَّف الديني إذ يفعل ذلك، فإنَّه يستمدُّ الأسلحة التي تنفعه في النزالات الفلسفيَّة لمصلحة الدين من ترسانة الحداثة نفسها، حيث تكون هي الطرف الآخر في النزال.

فإذا ما تبيَّن للمثقَّف الدينيِّ أنَّ بعض مقولاتها التي تبناها فترةً من الزمان مناقضةٌ للدين، رغم أنَّ الدليل ناهضٌ من الناحية العقليَّة الخالصة على صحَّتها وسلامة توجُّهاتها ومضموناتها في ذهنه، فإنَّه لا يتردَّد مع ذلك في طرحها جانباً، بل الوقوف ضدَّها بالأدلَّة التلفيقيَّة التي لم يطرحها بوصفها تمثِّلُ القناعات الحقيقيَّة في دخيلةِ نفسه، بل إنَّه يقفُ ضدَّها لمحض مخالفتها للدين، وهذا واضحٌ في الإنحياز التامِّ الذي يبديه المفكّرون والمثقَّفون الدينيُّون للمقرَّرات العقائديَّة والدينيَّة، فليس معقولاً أن تكون أدلتهم العقليَّة والفلسفيَّة قد أوصلتهم بمحض العقل إلى صدق هذه المضامين والتوجُّهات المقرَّرة شرعاً.

إذن، لا يكون مجدياً بالنسبة للمثقَّف الدينيِّ أن يهضم الفكر الحداثيَّ ويستوعبه، ما لم يحسم موقفه نهائياً، إما إلى الحداثة وإما إلى الدين، وإلا عُدَّ مارقاً من أحدهما بالضَّرورة، وفي الحال التي نحن فيها يكون مارقاً عن الحداثة وأفكارها النظريَّة والتأسيسيَّة، لأنَّ هذا المثقَّف بحسب الفرض الذي سيق البرهان عليه منحازٌ إلى الدين كلَّما دار الأمر بينه وبين الحداثة، فليصرح إذن بهويته الواقعيَّة، ولا يبقَ متأرجحاً بين الإثنين بلا فائدة.

جوابنا على الإشكال

نحدِّد ردَّنا على هذا الإشكال ضمن عدَّة إجابات:

الإجابة الأولى: يتردَّد مضمون هذه التهمة كثيراً في أدبيات كتّاب الحداثة وحواراتهم المكتوبة والشفهيَّة، حتى انَّهم يعدُّونها من أقوى الحجج وأمتن الأدلَّة التي في حوزتهم ضدَّ المثقَّفين الدينيِّين، فهم مستاؤون جداً من كون هذا المثقَّف حائزاً على قصب السبق في الإطّلاع على أدبيات الحداثة، وحائزاً في الوقت نفسه على الإحاطة المعتدِّ بها في علوم الإسلام، بل إنَّه ليمتلك معرفةً معتداً بعمقها وجدِّيَّتها في تأريخ الأديان السماويَّة

جميعِها، وهم راغبون جداً بأن ينتكس مشروع هذا المثقَّف باتجاه الإقتصار على المعارف الدينيَّة التقليديَّة، الموجودة حصراً في بطون كتب التراث، لكي يقفوا بعد ذلك صارخين في وجهه: إنَّك كائنٌ إسطوريٌّ خرافيٌّ، ولهذا لا مكان لك ولفكرك تحت مظلَّة فكر وإنسان الحداثة، لذلك يجب أن تنقرض أو أن تزول.

إنَّهم يتكلَّمون عن الحداثة بوصفها ديناً، وبناءً على هذا فليس لهم الحقُّ إطلاقاً في أن ينتقدوا الأنساق التفكيريَّة التي تنتظم بها المعرفة الدينيَّة التقليديَّة، فإنَّهم رضوا لأنفسهم أن يكونوا مطابقين لهذا المنحى من التفكير الذي يرفضونه، فأيُّ فضلٍ وأيُّ امتيازٍ لهؤلاء الحداثيِّين على غيرهم من ذوي التفكير النسقيِّ الموروث، إن لم يكونوا هم الأبعد عن المضمون العقلانيِّ في التفكير من أولئك، كونهم متناقضين تماماً مع الأسِّ الذي ينهض عليه اعتقادهم، وتتأسَّس عليه إيديولوجياتهم، بينما لا يكون الإنسان المتديِّن واقعاً تحت وطأة هذا التناقض، بل هو منسجمٌ مع نفسه تماماً من زاوية أنَّه يتَّخذ من هذا الدين عقيدةً يدين بها عاجلاً وآجلاً، أما أولئك فإنَّ هذا الأشكال واردٌ عليهم بإحكام، ولا يستطيعون الإفلات منه.

الإجابة الثانية: انَّ الزعم بأنَّ كلَّ المقولات المتداولة والمعروفة لليبراليين تمثِّل جزءً لا يتجزَّأ من الحداثة دعوى كاذبة، ببرهان أنَّ تيار ما بعد الحداثة من التفكيكيِّين وغيرهم، اختطُّوا لأنفسهم اتجاهاً جريئاً نحو نقد الحداثة نفسها، لتمييز المقولات الجوهريَّة من الزائفة والمخادعة فيها، فإذا كان اتجاه هؤلاء طبيعياً، ولا يُعدُّ انقلاباً على المضمون الحقيقيِّ والواقعيِّ للحداثة، فلماذا لا يكون عمل المفكِّرين الدينيِّين كذلك، وإذا كان عمل المثقَّفين الدينيِّين خروجاً على الحداثة وكفراً بها لمجرَّد أنَّهم يأخذون ببعض مضامينها ومقولاتها ويرفضون البعض الآخر، ليس رفضاً ارتجالياً أو جزافياً بالطبع بل يكون الرفض والقبول على أساس المحاكمات العقليَّة والنقديَّة المجمع على صحَّتها تقريباً، فليكن عمل ما بعد الحداثيِّين كفراً بالحداثة أيضاً، ولا مبرِّر عقلانياً يحكم بالتمييز بين الموقفين.

بل إنَّنا لو سلَّمنا بمفاد ما يقرِّره هذا المستشكل، لما كانت النتيجة بالنسبة إليهِ سارَّةً بالمرَّة، إذ سيكون كافَّة فلاسفة التنوير، كما هو شأن كافَّة فلاسفة الحداثة وما بعدها محشورين في خانة الكفر بهذه الحداثة التي ارتقع بها ذو الأشكال إلى مستوى العقيدة الدينيَّة.

الإجابة الثالثة: لم يأتِ ذو الأشكال بما هو ليس معروفاً عن المثقَّف الديني من أنَّه ينحاز إلى دينه كلَّما دار الأمر بين الإثنين، لأنَّ هذا واضحٌ ومسلَّمٌ به انطلاقاً من كونه حائزاً على صفته كمثقَّفٍ ديني، أي إنَّه مفكِّرٌ من أجلِ الدين، لكنَّه ليس متديِّناً دوغمائياً، ولا منغلقاً على نفسه وتراثه ضدَّ ما يشكِّل جوهر الثقافات الإنسانيَّة، خصوصاً ما يكون منها فضاءً عاماً يحتوي في داخله على أنماطٍ متعدِّدةٍ من الثقافات والحضارات التي لا بُدَّ من أن يوجد أصحابها لأنفسهم قواعدَ ومعاييرَ مشتركةً للتعامل الإنسانيِّ السلميِّ والهادئ بما يعود بالخير على جميعها، وبالغنى المعرفيِّ والثقافيِّ والإنسانيِّ على ما يكون جوهرياً فيها، وأيُّ ضيرٍ في هذا، ما دام المثقَّفون الدينيُّون باحثين جادِّين عن المشتركات الإنسانيَّة بين المعطى الحداثيِّ والدينيّ، مع العلم أنَّ فلسفة الحداثة نفسها تفتح صدرها رحباً حسب ما هو معلومٌ من مبادئها في أدبياتها المقروءة أمامَ هذا الإختلاف والترجيح للدينيِّ على المختلف الحداثيّ

ما دام هذا الترجيح لا يحتكم إلى القواعد والمرتكزات المناقضة للعقلانيَّة، بل يكون ملتزماً بتلك الأسس حتى مع الإلتزام بالمعطى الدينيِّ والثقافيِّ الخاصّ، وترجيحه على ما يعتقده الأكثريَّة مقوِّماً مركزياً من مقوِّمات الحداثة.

الإجابة الرابعة: ما ورد في الإشكال المذكور من أنَّ المثقَّفين الدينيِّين ينحازون كلياً إلى المقرَّرات الدينيَّة ضاربين عرضَ الجدار بالأدلَّة العقليَّة والفلسفيَّة عند دوران الأمر بين الدين وبين هذه الأدلَّة ليس صحيحاً على إطلاقه، فالمثقَّف الدينيُّ يعلن هويته بصراحة، ويقول إنَّه مثقَّفٌ ومفكِّرٌ من أجل الدين، لكنَّه الدين العقلانيُّ بالطَّبع، بعد تنقية تراثاته من كلِّ تمظهرات الأسطورة والخرافة التي لعبت مجرياتُ التأريخ دوراً حاسماً في وجودها، وهو يمتلك مفهوماً مستقلاً عن العقلانيَّة، مختلفاً في بعض الحيثيات والتفاصيل عن مفهوم العقلانيَّة عند الليبراليين مثلاً، فعقلانيَّة المثقَّف الديني عقلانيَّةٌ تعترف بأنَّها تصل أحياناً إلى طريقٍ مسدودٍ في تشخيص المصالح الإنسانيَّة، والبعد الوحيانيُّ وحده في الدين هو الذي يحول هذا الإنسداد المفاجئ أمامَ العقل إلى أفقٍ مفتوح، ليمارس العقل بعد ذلك سيره على هدى الحلِّ الذي قدَّمه الدين، إلا أنَّ هذا الإنسداد ليس عاماً ولا شاملاً، فإنَّ منطقة الفراغ في التشريع الإسلاميِّ والعناوين الثانويَّة تتَّسع بل تلقي المسؤوليَّة على الإنسان المسلم ليقوم بالمغامرة المعرفيَّة على أساس العقلانيَّة وتشخيص المصالح السائرة في خطِّ الغايات الإسلاميَّة العليا، ولن تكون هذه الغايات العليا متناقضةً بطبيعة الحال معها، يشهد بذلك الواقعُ النظريُّ نفسه مع غايات العقلانيَّة في الحداثة، إلا في بعض التفاصيل التي يمتلك المثقَّف الديني بناءً على الفهم الإسلاميِّ حججَهُ وأدلَّته ومبرِّراته للإعتقاد بأنَّها متقاطعةٌ مع غايات العقلانيَّة الحداثيَّة نفسها، وكما أشرنا إلى ما سنقول مراراً فإنَّ المثقَّفين الدينيِّين ليسوا الوحيدين الذين يشكلون على عقلانيَّة الحداثة انحرافها في بعض الحيثيات المهمَّة عن مسار العقلانيَّة منظوراً إليها من زاوية الأهداف والغايات، بل إنَّ كلَّ مفكِّري ما بعد الحداثة في العالم الغربيِّ أسَّسوا فلسفاتهم ورؤاهم للسير في هذا الإتجاه الهادف إلى فضح الإنحرافات التي ارتكبتها العقلانيَّة الأوربيَّة باسم العقلانيَّة نفسها.

إنَّ المثقَّف الدينيَّ مفكِّرٌ يعمل من أجل تعزيز المشتركات التي تصلح لأن تكون فضاءً عاماً للإنسان المعاصر في ظلِّ الحداثة دون أن يقدِّم تعهُّداً لأحدٍ أن يتخلَّى عن مفهومه الخاصِّ للعقلانيَّة التي يحتلُّ معطى الوحي مكاناً مهماً فيها. ولا ضير في هذا مادامت الأسس العامَّة التي يختلف على أساسها المفكِّرون الدينيُّون أسُساً تقع في الصَّميم من مكوِّنات العقلانيَّة في الحداثة الحاليَّة، فهم يعتمدون في الخلاف والإختلاف الأسس العلميَّة للحوار والنقاش، ولا يجدون في مسلك الحوار على الأسس العلميَّة والموضوعيَّة ما يناقض الدين الذي يفكِّرون من أجلِه في شيء.

الإشكال الرابع: لا اختلاف بين أطروحات المثقَّف الديني و أطروحات الفقيه

ملخَّص هذا الإشكال هو أنَّ أفكار وأطروحات المثقَّف الديني لا تختلف في قليلٍ أو كثيرٍ عن المضامين التي تتشكَّل منها أطروحات الفقهاء والمفسِّرين الكلاسيكيِّين للقرآن الكريم، فأيُّ امتيازٍ لهم إذن، غاية الأمر أنَّ الفقهاء معتادون على استعمال اللغة الفقهيَّة التقليديَّة الموروثة، بينما يحسن المثقَّفون الدينيُّون صياغة مضامينهم التي هي مضامين

الفقهاء بلا فرقٍ بلغة الخطابات الحديثة، وهذا واضحٌ من خلال أعمال الفقهاء الذين يجمعون في شخصياتهم وصفَ الفقيه مُضافاً إلى وصف المثقَّف الديني، كالشيخ محمَّد جواد مغنية والشيخ محمَّد مهدي شمس الدين وآخرين بالعشرات من غيرهم الذين تكاثروا في هذا الزمان، فإنَّهم يؤلّفون كتبهم بلغة الخطاب الفلسفيِّ والإجتماعيِّ والتأريخيِّ الحديث، لكنَّك لو حفرت عميقاً في مضامين الخطاب لما وجدت بينها وبين المضامين الفقهيَّة والكلاميَّة والفلسفيَّة التقليديَّة المتداولة في الأوساط الحوزويَّة اختلافاً يُذكر.

فأيُّ جدوى إذن من تفكير المثقَّف الدينيِّ وتأليفاته، ما دامت المنطلقات الفكريَّة لكليهما واحدة، وما دام كلاهما معبِّرين عن المضامين والأطروحات ذاتها، غاية الأمر أنَّ الفقيه يقوم بدورٍ أشبه بدور الكومبارس الذي تكون وظيفته تلقين الممثِّل فوق المسرح، حيث يؤدي المثقَّف الديني دور الحاكي عن النصِّ الذي يؤلفه الفقيه، ثمَّ يشرف بعد ذلك على تلقينه له وهو واقفٌ من أجلِ الأداء على خشبة المسرح، فالأفضل للمثقَّف الديني أن يتخلّى عن إخفاء شخصيته الحقيقيَّة بوصفه معمَّماً يموِّه على الناس حقيقته كمعمَّم، فيتخلّى عن زيِّه المعبِّر عن شخصيته الواقعيَّة ليوحي للناس ولأوساط المثقَّفين الحداثيِّين بأنَّه معهم، وأنَّه سائرٌ في خطِّ العقلانيَّة والتنوير، بينما هو في الحقيقة عاملٌ رئيسيٌّ من عوامل التمويه على الناس عن طريق إخفاء شخصيته الحوزويَّة من الناحية الجوهريَّة والتمظهر بمظهر المثقَّف الحداثيّ.

جوابنا على الإشكال

أمر هذا الأشكال عجيبٌ حقاً، فإنَّ المثقَّف الليبراليَّ معبِّرٌ عن نزعة التطرُّف في الوقوف ضدَّ كلِّ ما يوحي بأنَّ مضمون الخطاب يحتوي على التوجُّهات الإيمانيَّة أو الدينيَّة، وهو بمجرَّد أن يحسَّ بوجود هذا الإيحاء يبدو عصابياً في ردوده واتهاماته، ويحاول اختزال الإشكاليات وتبسيطها بشكلٍ مخلّ، بحيث يبتعد مع كلِّ حكمٍ يطلقه مسافة أميالٍ عن التشخيص العلميِّ الصحيح، وسيتَّضح هذا المعنى من خلال الإيرادات التالية:

الإيراد الأوَّل: لقد قلنا مراراً أنَّ المثقَّف الدينيَّ لا يتنكَّر للأطروحات الدينيَّة بحكم التسمية، فهو بالإضافة إلى كونه مثقَّفاً، حائزٌ على صفة الدينيِّ كذلك، فكيف يكون مفكِّراً من أجلِ الدين ويتنكَّر مع ذلك للأطروحات الدينيَّة، فلا عارَ إذن في أن يكونَ المثقَّف الديني متوحِّداً مع رجال الفكر من الحوزويِّين أو الأزهريِّين في الدفاع عن جوهر الدين وفكره وثقافته، بل إنَّه لو لم يقم بهذا الدور لكان مقتضى هذا هوالتخلِّي عن استحقاق التسمية.

الإيراد الثاني: إنَّ ما تمَّ سرده في الإشكال من أنَّه لا اختلاف بين خطاب الفقيه وخطاب المثقَّف الدينيِّ لا حقيقة له إن فهمنا من الإختلاف كونه موجباً لتشعُّب المضامين والأطروحات، وداعياً إلى أن يتوسَّل كلٌّ منهما بآلياتٍ مختلفةٍ ومناهجَ متباينةٍ من أجلِ إثبات الأطروحة على مستوى التأسيس، وتشذيبها وتعديلها وإغنائها بمختلف التفاصيل التي لا يمكن أن تكون واحدةً عند الطرفين، ثمَّ كيف يتجاهل ذو الأشكال المسألة المعروفة الآن في علم اللسانيات وفلسفة الفكر، وهي أنَّ الإختلاف في لغة الخطاب موجبٌ للإختلاف في المضامين الفكريَّة أيضاً، بل إنَّ بعض اللسانيين اعتبر محقاً أنَّ بين اللغة والفكر تطابقاً

تامّاً، فاللغة هي الفكر نفسه، ومن هنا وضع الأثينيُّون القدماء حدّاً للإنسان بأنَّه حيوانٌ ناطق، فبحيثيَّة النطق ينتقل الإنسان من مرتبته الحيوانيَّة إلى مرتبته الإنسانيَّة، ولو لم يعْنِ النطق عندهم التفكير بلا فرقٍ لما كان حدُّهم هذا صحيحاً كما هو واضحٌ للمتأمِّل، فكيف يصحُّ مع هذا اعتقاد المستشكل بأنَّ الإختلاف منتفٍ بين خطاب الفقهاء وخطاب المثقَّفين الدينيِّين على صعيد المضمون، مع تسليمه بأنَّ الإختلاف حاصلٌ بشكلٍ بارزٍ بين الخطابين على صعيد اللغة والمفاهيم والمصطلحات، التي تستدعي بالطبع الإختلاف الجوهريَّ في المضامين كذلك.

الإيراد الثالث: لا سبيل إلى إثبات ما ادَّعاه المستشكل من أنَّ الفقيه يقوم يتلقين المثقَّف الديني، بحيث يكون الفقيه بمثابة مؤلِّفِ النصّ، بينما يكون المثقَّف الدينيُّ بمنزلة الممثِّل الذي يؤدِّي هذا النصَّ بالطريقة التمثيليَّة على المسرح، فلا يعمل المثقَّفون الدينيُّون وكلاءَ عند الفقهاء الكبار مثلاً، وليس لهم أيَّة صفةٍ حوزويَّةٍ في الغالب تحتِّم عليهم الإندراج في علاقاتٍ إنتاجيَّةٍ مثل هذه، غاية الأمر أنَّ هناك مشتركاً عقائدياً ودينياً يعبِّر كلٌّ من الفريقين عنه بآلياته ووسائله وعدَّته المعرفيَّة المختلفة، ولا يقتضي وجود هذا المشترك العقائديِّ أو الدينيِّ بينهم تبعيَّة أحدهما للآخر، وإلا لكان أكثر أتباع المدارس الفكريَّة الواقفة على أرضيَّة الإشتراك بعضها مع البعض على أساس الإتحاد في بعض المبادئ أو الغايات تابعين بعضهم للبعض الآخر.

بل إنَّ النقاش على مستوى النقض أو الإبرام حصل تأريخياً بالفعل بين أصحاب الإتجاهين، ورغم النجاحات الهائلة التي أحرزها المفكّرون والمثقَّفون الدينيُّون في هذا المضمار، فإنَّه ما زال النقاش دائراً بين الأطراف المتعدِّدين داخل الدائرة الإسلاميَّة الواحدة عن جدوى هذا الإتجاه الممَثَّل بالمثقَّفين الدينيِّين، وإنَّ هذا الكتاب واحدٌ من تجلّيات هذا الموقف الذي تشهده الساحة الفكريَّة والفلسفيَّة داخل المجتمع العالميِّ للإسلام.

أما الأكاديميُّون، أعني أساتذة الجامعات بالتحديد، فإنَّ قصَّتهم إذ يختارون لأنفسهم أن يكونوا السندانَ أو المطرقة حديثٌ محزنٌ حقاً، حتى أنَّ من يشاء خوض غمار النقاش على هذا المستوى معهم لا يجد في نفسه الدافعيَّة المطلوبة للإيفاء بمتطلَّباته، إذ يحسُّ أنَّ الأمر محسومٌ على المستويات الدنيا، فلا يستحقُّ الإطناب في بحثه وتقصِّي جوانبه الواضحة كلَّ الوضوح، لكنَّنا نفياً للتهمة بأنّا عاجزون عن نقاش هذه القضيَّة، أعني كونهم يغضُّون من قيمة أطروحات المثقَّفين الدينيِّين انطلاقاً من كونهم غير حائزين على الشهادات الجامعيَّة العليا في الإختصاصات الإنسانيَّة التي يكتبون أو يفكّرون فيها، فإنَّنا سنقوم بإيراد ما يجول في عوالمهم الداخليَّة من المؤاخذات التي لا يتردَّدون في الإيحاء بها أو الإشارة إليها علانيةً في مختلف المحافل والمناسبات.

لكن ينبغي التنبيه إلى أننا إنما نختار النقاش مع أساتذة العلوم والإختصاصات الإنسانيَّة في الجامعات تحديداً، فهؤلاء الأساتذة الجامعيُّون هم من يشكّلون موضوعاً للنقاش على صعيد القضايا التي تشكّل مجالاً تنافسياً بين المثقَّفين الدينيِّين وبينهم، وإلا فلا مجال للتنافس بين هؤلاء المثقَّفين الدينيِّين وبين أساتذة الطبِّ أو الهندسة أو الكيمياء مثلاً، فإنَّ اهتمام الفلسفة والفكر بالعلوم التطبيقيَّة إنما يكون من باب نقاش دلالاتها الفلسفيَّة، وانعكاساتها الإجتماعيَّة والحضاريَّة، وليس الدخول في التفاصيل التجريبيَّة والتطبيقيَّة لكلٍّ

علمٍ من هذه العلوم من اختصاص المثقَّف أو الفيلسوف كما هو معروف.

من الطبيعيِّ أن يكون نقاشنا متَّجهاً صوب المبدعين من الأساتذة الجامعيين فقط، وإلا فإنَّ طوابير الحاملين للشهادات الجامعيَّة لا تعبِّر إلا عن انتكاسةٍ حقيقيَّةٍ ألمَّت بالواقع المعرفيِّ والثقافيِّ ليس في العراق وحده، بل في الدول العربيَّة والإسلاميَّة قاطبة، حتى انَّ المرء ليخجل من أن يتقدَّم بطلبٍ إلى الجامعة من أجلِ الحصول على الشهادة الجامعيَّة العليا في أيِّ اختصاصٍ من الإختصاصات الإنسانيَّة، بعد أن أصبح طبيعياً أن يشاهد في كلِّ عامٍ فوجاً من الحائزين على تلك الشهادات، مع أنَّهم فاقدون جملةً وتفصيلاً لأقلِّ متطلَّبات الإحاطة المعرفيَّة البسيطة بالمسائل العلميَّة التي يتكوَّن منها العلم الذي من المفترض أنَّهم أصبحوا باحثين من الطراز الأوَّل فيه، بل ربَّما فتح أحدهم فمه مستغرباً من سماعه لمصطلحٍ بسيطٍ متداولٍ مألوفٍ من المصطلحات المتداولة في أبجديات علمه واختصاصه، بل إنَّ الأمر ليصل إلى حدِّ الهزء والمفارقة إذ يمرُّ عامٌ كاملٌ على أحدهم دون أن يقتني كتاباً واحداً في العلم الذي يختصُّ فيه، فإذا تقدَّم أحدهم فاشترى كتاباً، فإنَّه غالباً ما يقتني كتاباً من المفروض أن يكون قد انتهى من قراءة أضرابه في مرحلة الإعداديَّة، ناهيك عن أن يطَّلع عليه وهو أستاذٌ في الجامعة، لكنَّهم ـ والحقُّ لا بُدَّ أن يقال ـ ملتزمون تماماً بالإيفاء ليس بمتطلَّبات الشهادة الجامعيَّة العليا، لكن بمتطلَّبات الأناقة على أعلى المستويات، وهل يحقُّ لأحدٍ أن يشكَّ في شخصيته العلميَّة ومقامه المعرفيِّ الكبير بعد أن يكون على هذا المستوى من التشدُّد في الأناقة في الملابس وأحاديث المجاملات بعضهم مع البعض الآخر، إذ يحرص كلُّ واحدٍ منهم على أن ينادي زميله بلقب الدكتور، مع تفخيم الكلمة بالطبع، فإذا اقتربت من هذا الدكتور فحدثته حديثاً عابراً عن اختصاصه تبيَّن لك هزال الألقاب، ولعنت الحضارة التي حتَّمت عليك الإعتراف بهذه الشهادات غير المعبِّرة عن واقعٍ مضمونيٍّ من ورائها، فهي بالضبط كالعملة المتضخِّمة التي فقدت غطاءها الواقعيَّ من رصيد الذهب، فلا قيمة واقعيَّة لها رغم أنَّ الناس يجرون معاملاتهم وعقودهم عليها، ممّا يشجِّع آلاف الزائغين على خوض مغامرات التزوير تخلُّصاً من متطلَّبات العمل والكسب الجادِّ الواقعيّ، ولجوءً إلى الفرص السهلة التي تتيح للعاطلين أن يصبحوا في مصافِّ الأثرياء.

إذن، لن يكون نقاشنا موجَّهاً إلا إلى ذوي المشاريع الفكريَّة أو ذوي التمكُّن من المعرفة الحقيقيَّة في اختصاصاتهم من بين الأساتذة الجامعيين، وبإمكاننا أن نلخِّص مؤاخذات الأساتذة الجامعيِّين على المثقَّفين الدينيِّين في التالي:

المؤاخذة الأولى: لا تمتاز أطروحات المثقفين الدينيّين بالمنهجيَّة الأكاديميَّة المطلوبة

هذه أولى المؤاخذات وأهمُّها في نظر الباحثين الأكادميِّين، فهم يكرِّرون انتقادهم للمثقَّفين على وجه العموم، وتبعاً لذلك يعمُّ انتقادهم المثقَّفين الدينيِّين أيضاً، بكون ما يكتبونه لا يمتاز بالدقَّة المنهجيَّة وفاقاً للمعايير الأكاديميَّة المعروفة، وإنَّ هذا في نظرهم يمثِّلُ خرقاً للمعايير المعروفة في البحوث الأكاديميَّة لا يمكن التسامح معه، فإذا شاء المثقَّفون والمفكِّرون عموماً أن يكونَ لبحوثهم قيمةٌ فليتَّجهوا إلى هؤلاء الأكاديميِّين، وليتعلَّموا منهم تلك المعايير المقدَّسة لكي تحظى كتبهم ومؤلَّفاتهم بالإهتمام من جانبهم، وإلا فلن يكتب لتلك

المؤلّفات والكتب والأطروحات التي يتقدَّم بها المثقّفون عامَّةً، والمثقّفون الدينيُّون خاصَّةً، أن تحظى بأيٍّ انتشارٍ أو اهتمامٍ في الأوساط الأكاديميَّة، إذ لها حقٌّ الإشراف على كلِّ ما يتمُّ طرحه من الأفكار والنظريات في الساحة الثقافيَّة العامَّة.

الجواب الأوَّل:

تلك من مفاخر المثقّفين الدينيّين في الحقيقة، فلا أعتقد إطلاقاً أنَّ للمنهجيَّة الأكاديميَّة ما تستطيع أن تفتخر به من المنجزات الفكريَّة أو الفلسفيَّة، أم أنَّهم يعدُّون رسائل الماجستير والدكتوراه كتباً مهمَّةً جداً، فليس هذا بالشيء المتَّفق عليه بين طبقات المفكّرين طبعاً، بل ربَّما كانت النظرة العامَّة السائدة بينهم هي ازدراء هذه الرسائل الجامعيَّة ممّا يعتبرونه إعداداً لمتطلَّبات البحث العالي، إلا ما شذَّ منها وندر، وهو لا يكاد يذكر لندرته، فأمامَك الآن مئات الرسائل الجامعيَّة على مستوى الماجستير أو الدكتوراه، فهل يستطيع أحدٌ أن يختار من بين هذه المئات من الرسائل إلا الواحدة أو الإثنتين أو الثلاثة في أحسن التقديرات، مما يصلح أن يشار إليهِ باعتباره موفياً بالغرض من البحث أو الإستقصاء أو الإبحار في عمق المشكلة الفكريَّة التي عليها مدار البحث، بل إنَّ الغالب على هذه الرسائل هو التجميع والتوليف بين النصوص المقتبسة من بطون الكتب والدراسات التي يقوم بتأليفها عادةً غير الحائزين على الشهادات الجامعيَّة العليا، وغير المتَّبعين لهذا المنهج الأكاديميِّ في التأليف.

الجواب الثاني:

ليست الصفة الإبداعيَّة هي الصفة الغالبة على هذه الكتب التي يقوم بتأليفها الأكاديميُّون الجامعيُّون، فإنَّكَ تقلّب الكتاب من الغلاف إلى الغلاف فلا تصادف فيه من عبارات المؤلّف وصياغاته إلا ما لا يزيد لو أنَّك جمعته على عدَّة صفحاتٍ يسيرةٍ من الكتاب، مع العلم أنَّ تلك العبارات القليلة لا أهميَّة لها من زاوية النظر إلى مضمون الكتاب، إذ هي غالباً ما تكون عن جملٍ تتقدَّم النصَّ المقتبس من المصدر المعيَّن، في عمليَّةٍ إجرائيَّةٍ أشبه ما تكون بجمل المعدِّ لبرنامج إذاعيٍّ أو تلفزيُّونيٍّ أثناء لقاءاته بالشخصيات، فهي مجرَّد كليشهاتٍ مكرَّرةٍ رتيبةٍ يكتبهاالدكتور الأكاديميّ، وبالإمكان بل من الأفضل الإستغناء عنها، والإبقاء على النصوص المقتبسة المرتَّبة عمودياً بتخلُّل تلك الفواصل من جمل المؤلّف دون أن يحدث تغييرٌ على صعيد الدِّلالة في الرِّسالة الجامعيَّة أو في الكتاب.

الجواب الثالث:

مشكلة الاكاديميِّ أنه يشعر في أعماق نفسه بأنه مهيمنٌ على الفكر، ومسيطرٌ على كلِّ ما يمكن أن يسمى بحثاً أو أطروحة، ولا ينتبه إلى حقيقة أنَّ الشهادة الجامعيَّة لا يمكن أن تمنح الإنسان إلا حقَّ التقدم إلى وظيفةٍ على أساس حيازته لتلك الشهادة، فالفرق واضحٌ جداً بين أن يكون الإنسان موظفاً، وبين أن يكون مثقَّفاً، إلا أنَّ الأكاديمي لا يلتفت إلى هذا المعنى، ويظلُّ سادراً في غيِّ قياس المعرفة بالشهادات الجامعيَّة ودرجاتها وألقابها.

كلُّ من دخل الجامعة عرف سطحيَّة مناهج التدريس فيها، وعرف إلى جانب هذا أنَّ تلك المناهج التدريسيَّة حتى لو كانت في أعلى المستويات لا يمكن أن تفي بمتطلبات صناعة المثقَّف، ما لم يجد هذا المثقَّف في نفسه الدافعيَّة والمحركيَّة الكبيرة للمتابعة والمطالعة والتأمُّل والتفكير، بحيث يعرض عن كثير من الأشياء المغرية في طريق اكتساب المعرفة بما في ذلك أن يصوِّبَ عينيه نحو المواقع والمراكز الجامعيَّة عبر الإهتمام باكتساب الشهادات العليا، لكنَّ الأكاديمي لا يصغي إلى حجَّةٍ ولا يستمع إلى دليل، وبفضل الإستقرار على الإعتقاد السطحيِّ الساذج بأنَّ الشهادة الأكاديميَّة والمنهج الأكاديمي هما وحدهما ما يمنح الحقَّ لأيِّ أحدٍ في أن يتحدث أو يساهم في البحث العلمي.

الجواب الرابع:

إنَّ المشاريع الفكريَّة التي ينخرط في بلورتها المثقَّفون الدينيُّون ليست من ذلك الطراز الإستهلاكيِّ الإجتراريِّ المستهجن، مما هو يشكِّل السمة البارزة للكتب التي يقوم بتأليفها الأكاديميُّون الجامعيُّون، على أنَّ الصفة المنهجيَّة واضحةٌ وضوحاً بارزاً في كتب المثقَّفين الدينيِّين كلَّما تعلق موضوعها بالإستطراد المنهجيِّ في التعريج على المدارس الفكريَّة والفلسفات المختلفة بقصد الإستقصاء وسرد المضامين والمسائل التي تشكَّلت منها، حيث يكون هذا النوع من الدراسات هو ما يعتني به الباحثون الأكاديميُّون في العادة، أما اذ تكون مادة الكتاب أسئلةً مبتكرةً وجريئةً وحلولاً مقترحةً بشكلٍ صادمٍ غير مسبوق، كما هي عادة المثقَّفين الدينيِّين في المعالجات الفكريَّة والفلسفيَّة التي ينتخبونها لتكون مادَّة كتبهم ومؤلفاتهم، فمن الطبيعي جداً أن يختار المؤلف لنفسه منهجاً مبتكراً لا يخضع للقياسات الأكاديميَّة بحيث ينسجم تماماً مع غايته في خدمة الغرض الذي من أجلِه أقدم على مغامرة التأليف.

الجواب الخامس:

ليست العادة الأكاديميَّة في التأليف حالياً مما يخدم المعرفة الإنسانيَّة من خلال دفع عجلة تقدُّمها إلى الأمام، فكيف يصحُّ مع هذا الإفتراض أن نتخذ منها معياراً للحكم على الطرائق والمنهجيات المختلفة في التأليف، فلا بُدَّ أوَّلاً من إثبات القضيَّة المتعلِّقة بكون المنهج الأكاديمي هو المنهج الأصلح في بلوغ الثمرات المعرفيَّة أوَّلاً، وإلا لم يكن ترجيحه على غيره من المناهج المتعددة في التأليف إلا ضرباً من ضروب الترجيح بلا مرجِّح، وهو غير معقول طبعاً.

إنَّ العادة السيئة التي سنها الأكاديميُّون الجامعيُّون في حشد مختلف الإقتباسات التي لا حصر لها من الكتب والمصادر المتعددة في سياق موضوعٍ واحد، والإكثار من الإستشهادات في مقام التدليل على الآراء لهي من أبشع السنن في تأريخ التأليف، بل هي رجوعٌ إلى عصر التأليف بلا منهجٍ على الإطلاق، حيث كانت الطريقة القديمة في عمل مفسِّري القرآن الكريم مثلاً هو حشد الروايات والأخبار والحكايات عن أسباب النزول، من دون أن تكون مصحوبة بمحاكمةٍ عقليَّةٍ أو شرعيَّةٍ من قبل المفسِّر ثمَّ تطبيقها على آيات القرآن الكريم ليخرج من بعدها على الناس بهذا التفسير الذي يرى الإعتقاد به في الجملة ملزماً للناس كي لا يخرجوا من ربقة الإسلام، وكذلك يفعل الأكاديميُّون في الغالب، إذ إنهم يفترضون سلفاً نتيجةً معينةً في رؤوسهم، ثمَّ يقومون بحشد الإقتباسات والإستشهادات من مختلف المصادر ويجمعونها بطريقةٍ عموديَّةٍ متسلسلةٍ ثمَّ يخرجون بها على المهتمين بشؤون الفكر، فمن اعترف بطريقتهم هذه منهجاً وحيداً وإلا عدَّ خارجاً على قواعد التأليف ومنهجيته، حيث لا يمكن أن تمنح كتاباته ومؤلفاته بعد هذا شيئاً من القيمة أو الإعتبار، فيالها من نرجسيَّةٍ قاتلة، وطاووسيَّةٍ فارغة لا تستند إلى أيٍّ من مقرَّرات العلم أو العقل أو الحكمة أو المعرفة.

المؤاخذة الثانية: لا تتمتع كتابات المثقفين بالصفة الرسميَّة الملزمة

ثمَّ إنهم يعلنون أحياناً أنَّ كلَّ ما يمكن أن يبدعه المثقَّفون من خارج الأوساط الأكاديميَّة، سواءٌ كانوا دينيين أو غيرهم، لا يتعدى كونه ترفاً فكرياً يشبع من خلاله هؤلاء المثقَّفون غير الأكاديميين رغبتهم في الكتابة التي يمارسونها بوصفها واحدةً من الهوايات المفضلة لديهم، ولا يمكن أن ترقى هذه الكتابات والمؤلفات إلى مستوى التمثيل الرسميِّ للثقافة في نطاقها العربيِّ والإسلامي، لأنَّ التمثيل الرسميَّ للثقافة إنما هو حكرٌ على الجامعة وأصحاب الإختصاصات الأكاديميَّة، وأنَّ لهم وحدهم حقَّ الإفتاء والإمضاء على المنجزات التي يتمُّ إبداعها في الوسط الفكريِّ والثقافي، أما هؤلاء المثقَّفون فإنَّ من حقهم أن يكتبوا ما يشاؤون، لكنَّهم لا يمتلكون الحقَّ مطلقاً في أن يخالفوا النهج الأكاديميَّ في الكتابة، مع أنَّهم فاقدون للشهادات الجامعيَّة العليا، ثمَّ يدعون بعد هذا أنهم أصحاب مشاريعَ فكريَّةٍ أو فلسفيَّةٍ يجب أن يعتنى بها، أو تحمل على محمل الجدِّ من قبل الأساتذة الجامعيين الذين يمتلكون وحدهم كما قلنا حقَّ إضفاء المشروعيَّة على المشاريع الفكريَّة وتحديد ما لها من القيمة العلميَّة في نهاية المطاف.

نحدِّد جوابنا من أجلِ دحض هذه المؤاخذة في نقاط:

النقطة الأولى: انَّ البحث العلمي، خصوصاً في المجالات الإجتماعيَّة والفلسفيَّة والأدبيَّة والدينيَّة ينطوي على الكثير من المتعة الفكريَّة كما هو مسلَّمٌ بالنسبة لمن توجه جاداً إلى دراسة هذه العلوم، وبالتالي فإنَّ وصف عمل المثقَّفين بأنه ترفٌ فكريٌّ ليس قادحاً في قيمة ما يكتبون، فإنَّ الكتابة والإبداع رغمَ أنَّهما من أشقِّ الأعمال في العالم على حدِّ تعبير الروائيِّ الأمريكيِّ المعروف همنغواي، إلا أنهما يكونان مع هذا مصدراً مهماً من مصادر المتعة واللذة الفكريَّة، بحيث انَّ الكتاب المبدعين يعرضون عن كلِّ المغريات مهما كانت

جليلةً وخطيرةً من أجلِ أن يتفرغوا بشكلٍ كاملٍ للكتابة وحيازة هذه اللذة الفكريَّة والروحيَّة التي يعتبرها السادة الأكاديميُّون خللاً موجباً للغضِّ من قيمة الكتابة.

النقطة الثانية: من ذا الذي منح الجامعات حقَّ الإشراف على المنجزات الثقافيَّة والإبداعيَّة في العالمين العربيِّ والإسلامي، فرغم أنَّ مفهوم الجامعة في العالم الغربيِّ أكثر عراقة وأقدم زماناً من حيث التأسيس، إلا أنها لم تدَّع هذا الحقَّ لنفسها هناك في بلاد الغرب، بل إنَّ الأسماء الكبرى التي تفتخر بإبداعاتهم الأمم الأوربيَّة من الشعراء والفلاسفة لم يكونوا من أساتذة جامعاتها ولا من الملتحقين بهذه الجامعات أصلاً، ففي أيّة جامعةٍ كان رامبو أستاذاً، وفي أيِّها كان بودلير أو شكسبير أو أدغار ألان بو أو حتى إنشتاين أساتذةً أكاديميين، وبإمكاننا أن نستطرد في ذكر الأسماء على مدى ساعات ممن كونوا المعطى الإنساني والإبداعي والثقافي للأمم الغربيَّة من غير ذوي الشهادات العليا بل من غير ذوي العلاقة بالجامعات من الأساس، فإنما هي مواهبُ واستعداداتٌ يمنحها الله من يشاء ثمَّ جهودٌ حثيثةٌ تبذل في التحصيل المعرفي والثقافي غالباً ما يكون الساعون خلف الشهادات العليا الأكاديميَّة غير مستعدين لبذلها، مهما توسلوا بالوسائل الدعائيَّة واستغلوا مواقعهم الجامعيَّة وعناوينهم التي لا تزيد قيمتها على قيمة ثمن الأوراق التي تكتب عليها درجاتهم العلميَّة وألقابهم لتحقيق الشهرة غير المستحقة في الأوساط التي تعتقد مثل اعتقادهم بدافع السطحيَّة في التفكير بأنَّ الثقافة إنما يمثلها الجامعيُّون والأكاديميُّون.

تدخل إلى كليات الآداب في جامعاتنا فلا تجد من بين أساتذة الأدب أستاذاً واحداً شاعراً أو روائياً حقيقياً ولا تجد من بينهم ناقداً واحداً من الممكن الإعتماد عليه في كتابة مقالةٍ نقديَّةٍ معتدٍّ بها في أيِّ مجالٍ من مجالات الأدب الحديث أو القديم إلا تلك الكليشهات التي سئمتها الأجيال التي سبقتنا في معاناة الحياة قبل أن نسأمها نحن ونحكم عليها بأنها في أحسن أوصافها لا يمكن أن تنتمي إلى حيز اللاشيء.

تدخل إلى أقسام علم النفس وعلم الإجتماع والتأريخ فلا تجد من بين الأساتذة الأكاديميين محاضراً واحداً يستطيع أن يخلب لبَّك بفكرةٍ بارقةٍ واحدة، لكنَّه يستمرُّ في الكلام السطحيِّ الذي ينمُّ عن كونه لم يقرأ في حياته كتاباً معتداً به في الإختصاص الذي يعمل فيه من الغلاف إلى الغلاف، اللهمَّ إلا بعض الكتب المقررة عليه يوم كان طالباً من أجلِ النجاح في اختبارات الجامعة ثمَّ طلق الكتب ثلاثاً بلا رجعةٍ طلاقاً بائناً إلى الأبد.

فلو تحالفت الجامعات كلها، فلن تستطيع أن تصنع لنا مفكراً موسوعياً واحداً كالعقاد، ولو تحالفت شهاداتهم العليا كلها لما استطاعت أن تعوضنا عن قصيدة <غريب على الخليج> أو قصيدة <المومس العمياء> للشاعر السياب.

فأيُّ حقٍّ للجامعة في الإشراف على المنجز الثقافيِّ والإبداعي، ونحن نرى يومياً آلاف السطحيين الذين لا تهمهم إلا أناقة الملبس و إحكام الأربطة على الأعناق، وهم لا يحسنون أن يجروا حواراً لمدة خمس دقائق في الإختصاصات التي يزعمون أنهم عرابوها وأصحاب حقِّ الإشراف على ما يتمُّ إبداعه من قبل المثقَّفين فيها.

النقطة الثالثة: لا يعلم أعزاؤنا أساتذة الجامعات وأصحاب المنهج الأكاديمي أنَّ زمن تهميش الأفكار وإقصائها على أساس الإنتماء إلى المؤسسات ذات التمثيل الرسميِّ قد مضى إلى الأبد، ليس في أوربا والعالم الغربي فحسب، بل حتى هنا في عالمنا الإسلامي

أيضاً، ويستطيع المرء أن يلمس هذا مباشرةً من خلال جولةٍ بسيطةٍ في المكتبات العامَّة وأسواق الكتب، فإنَّ قراء الفكر لا يعبأون كثيراً إلا بالقليل القليل من أسماء الأكاديميين وكتبهم، بينما تجد المتابعة الجادَّة للمشاريع الفكريَّة والفلسفيَّة التي يؤلفها المفكرون والمثقَّفون الدينيُّون وغيرهم، دون أن يسألوا عما إذا كان صاحب المشروع الفكري أو الفلسفي أستاذاً جامعياً أم لا، حتى انَّ هذا الأمر قد غزا الجامعات في عقر دارها، فترى طلاب هؤلاء الأساتذة أنفسهم من ذوي المتابعة الفكريَّة الجادَّة هازئين بالمستويات الفكريَّة الضحلة لأساتذتهم، ومقبلين إقبالاً محموماً على مشاريع الفكر المهمَّة التي يبدعها هؤلاء الكتاب المثقَّفون غير الأكاديميين، لتصدق مقولة الإنجيل: <إنَّ الحجر الذي زهد به البناؤون أصبح هو حجر الزاوية>

الحقُّ أنَّ هناك مؤاخذاتٍ أخرى ينطق بها الأكاديميُّون إما بلسان المقال أو بلسان الحال، إلا أنها تبلغ مستوىً من الفجاجة والسذاجة والسطحيَّة بحيث أجد الرغبة النفسيَّة متجهةً نحو تجاهلها، لأنَّ التعريج عليها من خلال سردها والرد عليها لا بُدَّ أن يهبط بمستوى الكتاب إلى ما لا نريد، لذلك سأكتفي بهاتين المؤاخذتين وبالردود السريعة عليهما، إذ ليست المؤاخذات الأخرى إلا تفريعات ساذجة وسطحيَّة عليهما، لكي نستغل الوقت والجهد في موضوع آخر.

الفصل السادس

هل المثقَّف كائنٌ نرجسيّ؟

اتخذت الكثير من الدراسات والكتب التي احتلت موقع الإهتمام من الساحة الثقافيَّة اليوم من هذه المسألة موضوعاً لها، وتمَّ الإرتفاع بها إلى مستوى الإشكاليَّة الفلسفيَّة الضخمة، فأثيرت العديد من الأسئلة، وتمَّ تناول الكثير من الزوايا والإضاءات التي تعمق الموضوع وتجعل النقاش حوله وفيه من الضروريات، خاصةً بعد أن تمَّ توظيف الآليات النقديَّة التي تستلهم معطيات علم النفس وعلم الإجتماع وعلم تأريخ المعرفة، فكان النقاش الدائر حول هذه القضيَّة شيِّقاً ومهماً بالفعل، ولنا أن ندلي بدلونا فنناقش في هذا الكتاب هذه الإشكاليَّة أيضاً، لنرى هل انَّ المثقَّف الذي يعتبر نفسه من النخبة بالتأكيد، يصدر في مواقفه و أطروحاته وفي جميع تجليات إبداعه من موقع شعوره بالنرجسيَّة الثقافيَّة، حيث يعدُّ نفسه واحداً من الملهمين الذين ربَّما فاقت أدوراهم أدوار الأنبياء والمصلحين الإجتماعيين الكبار في تأريخ الأمم والشعوب، ولنرى هل انَّ اندراجه في الحياة المعاصرة وخضوعه لاشتراطاتها ومقولاتها وفضاءاتها المعرفيَّة والإنسانيَّة قد ساهم في تحجيم دور المثقَّف أم انَّ الأمر على النقيض من ذلك إذ إنَّ دوره اليوم أضخم وأكثر أهميَّةً من ذي قبل، بحيث يكون شعوره بأهميَّة نفسه ونرجسيته مبرراً من هذه الجهة، ولسنا مضطرين بالطبع إلى أن تكون آراؤنا نسخةً طبق الأصل من آراء الآخر ين مهما كانت آراؤهم في محلٍّ محترمٍ من نفوسنا، لأننا إن اخترنا لأنفسنا أن نكون مجرد كائناتٍ تحسن استنساخ آراء الغير وتدافع عنها، فسيكون وجودنا كما هو وجود كلِّ من هو على هذه الشاكلة غير ضروريٍّ بالمرة، فكلُّ بحثٍ مهما كان بسيطاً أو مهماً، عليه أن يضع من ضمن النوايا في رأس مؤلفه أن تكون مهمة التأليف عنده مغامرةً بكلِّ ما للكلمة من معنى، دون أن تكون لقضيَّة اعتبارها صحيحة أو خاطئة كبير أهميَّةٍ من هذا الجانب، ما دامت الآراء المعروضة حائزةً على شرعيتها في خوض المغامرة كونها تصدر عن واقعٍ مدروس، وخبرةٍ متراكمةٍ ملتزمةٍ بالإيفاء بشروط الخضوع لآليات التمحيص والإختبار ومنهجيات النقد والتحليل.

منذ القدم، في جميع المجتمعات البشريَّة، حتى في أطوارها العقليَّة الأولى، كان للمثقَّف وجودٌ بارزٌ متميزٌ بين طبقات المجتمع، حتى انَّ المثقَّف كان نبيَّ تلك الأزمنة بالفعل، حيث إنَّ منهم الشاعر الذي من فرط إكبار المجتمع لموهبته لم يعتبروها مما يمكن أن يوجد في الذات الإنسانيَّة البشريَّة بصورةٍ عاديَّة، بل لا بُدَّ أن يكون مصدرها الإتصال بالكائنات الخارقة في العوالم الأخرى الغامضة حيث تكون الأرض ويكون البشر كلهم طوع بنان تلك الكائنات وسيطرتها، ومنهم الكاهن الذي كان يمارس دور النبوة فعلياً في الكثير من الأحيان، فلا يستمع الناس إلى عباراته المسجوعة بأسلوبٍ لفظيٍّ أخاذ، متضمناً الكثير من التفاصيل التي لو تحدث بها الإنسان اليوم في عصر العلم لعدَّ من المجانين حتماً، حتى ينفصلوا تماماً عن عالم الشهادة الأرضيِّ هذا، ويتوجهوا بأرواحهم، فضلاً عن أنظارهم وقلوبهم، صوب ما تشير إليهِ كلمات هذا الكاهن، حيث لا يمكن أن يكون بشراً عادياً في حسبانهم، فأقلُّ ما يمكن أن تعبر عنه حقيقته هو كونه حلقة الوصل الخفيَّة التي تربط هذا العالم المبتلى بشتى أنحاء العجز والقصور بالعالم الذي لا يمكن أن يهبط إلى حضيض الرؤية البشريَّة الساذجة فيظلّ عالماً معترفاً به اعترافاً كلياً لكنَّه عالمٌ خفيٌّ

مستور، عالمٌ سريٌّ يحتوي على المادَّة الأوَّليَّة التي تمنح كلَّ العوالم الجزئيَّة والعرضيَّة الأخرى المعنى والجوهر والطاقة اللانهائيَّة للإستمرار بالحياة.

ومنهم الخطيب البارع، والمُناظر، حيث تتمُّ مصادرة المآثر الحقيقيَّة التي ربَّما كلفت أصحبها حياتهم فأوردتهم مناياهم ضاحكين مستبشرين ليس بالجنة ولا بالحور العين ولا بالرضوان، ولكن بأن تخلدهم قصائد القوم ومناظراتهم، فإذا بالمثقَّف يأتي على حين غرةٍ فيصادر أمنيات الصرعى الأبطال، ليثبت ميدانياً أنَّ أكبر البطولات وأفضلها إنما يتمُّ إحرازها بالكلمات، وبالعقل الجدليِّ المناور الذي هو من حصة المثقَّف تحديداً، وليس بالسيف ولا بالسنان.

المثقَّف نقطة الإنطلاق في مشاريع الأنبياء أيضاً، آية ذلك أنَّ أفضل كتب الله قد بدأه بكلمة <اقرأ>، ومن هو المعنيُّ بفعل القراءة أوَّلاً وأخيراً إلا المثقَّف؟!.

لكنَّ كينونة الثقافة متشعبةٌ دائماً إلى حيث تكون الغاية منها منقلبةً على ذاتها أحياناً، وليس هناك في حكم الضرورة ما يدعو إلى الإعتقاد الجزميِّ بأن تكون عاقبة الثقافة إلى حيث يوجد فيها مدلول النبوَّة، فربَّما تدخلت ظروفٌ، وربَّما حدثت ملابساتٌ، جعلت الطريق ممهداً أمامَ الثقافة لتتخذ سبيلاً غير سبيل النبوّات باتجاه الغاية المعاكسة، لتلعب دور المغالط الماهر في قلب كلِّ حجج الفلسفات إلى سفسطات.

من هنا تبدأ أزمة المثقَّف بوصفه كائناً ضرورياً للغاية، وبوصفه كائناً مضراً للغاية أيضاً، حيث يكون الإنقلاب عليه، وقيادة المظاهرات العارمة ضدَّه من أنبل الأعمال وأشرفها على الإطلاق.

فإذا كان المغزى النبويُّ للمثقَّف متفقاً عليه بين جميع أدبيات العالم، الأدبيات الكلاسيكيَّة في الأقلّ، فهل هناك ما يشكِّل خرقاً لهذا الإتِّفاق، ليس على الأسس الدينيَّة المحضة، كما هو معلومٌ من أدبيات الإسلام، حيث يكون العالم المثقَّف أبشع مخلوقٍ في الدنيا كلَّما تخلّى عن الموضوعيَّة في البحث والتفكير، ونقل النصوص الإسلاميَّة التأسيسيَّة حيث يقوم بتحريفها لصالح السلطان والهوى، ولا يبقى مصراً على أداء الدور النزيه كما يجب، بل على الأسس الحضاريَّة الحديثة، حيث لا يركِّز النقد على العالم أو المثقَّف من خلال تقييم تمظهرات علمه الخارجيَّة، بل يتعداها إلى نظرة المثقَّف الداخليَّة إلى نفسه، فيجعل المحاكمة منصبَّةً على إسناد الأدوار الكبيرة التي كانت مسلَّمةً له في السابق، فتعتبرها ذنبه الكبير الذي يستحقُّ عليه العقوبات الصارمة التي ربَّما وصلت إلى حدِّ الشطب عليه تماماً، وتجريده من كلِّ الصلاحيات والأدوار.

الأنموذج المفضل لما يكون عليه المثقف في ظلِّ رؤية ما بعد الحداثة

يتهم كتاب ما بعد الحداثة وفلاسفتها المثقَّف في العالمين العربي والإسلامي بالنخبويَّة والنرجسيَّة القاتلة، فهم يرصدون خطابات المثقَّفين وكتابات المفكِّرين الكبار من

أصحاب المشاريع الفكريَّة، ويستخلصون منها صورةً للمثقَّف عن نفسه، مبتنيةً على أساس اعتبار المثقَّف مخلوقاً استثنائياً مهيَّأً لأداء الأدوار النبويَّة والرساليَّة، حتى لو كان هذا المثقَّف علمانياً ماركسياً أو وجودياً أو غير ذلك، فلا عبرة بالإيديولوجيات التي ينضوي تحت لافتاتها المفكِّرون والمثقَّفون العرب والمسلمون، فهم جميعاً على اختلاف إيديولوجياتهم ومدارسهم يصدرون عن واقع نفسيٍّ واجتماعيٍّ واحدٍ تقريباً، حيث يحددون وظائفَ للمثقَّف بشكلٍ عام، غالباً ما تكون وظائف الأنبياء والرسل، أو وظائف المصلحين الإجتماعيين أو العقائديين الكبار، وليس مستغرباً بعد ذلك أن يتحدث المثقَّفون عن أنفسهم بوصفهم كائناتٍ استثنائيَّةً خارقة، أو أن تتضخم نرجسيتهم، أو أن يطغى على شخصياتهم الشعور النخبويُّ إلى درجة أنهم لا يترددون عن مطالبة الناس بالتخلي عن كلِّ آراءهم واختياراتهم المنبثقة من كونهم أحراراً فيما يعتقدون أو يتصرَّفون أو يفكِّرون، فالناس جميعاً في نظر المثقَّف النخبويِّ الرساليِّ قاصرون، ولا يمتلكون الأهليَّة لاتِّخاذ القرارات، أو اصطفاء الخيارات، إلا على أساس الرؤية والتقييم اللذين يصدران عن عبقريَّة ذهن المثقَّف.

فلو أنَّ المثقَّف انتبه إلى واقع أمره، لاكتشف بلا مزيد عناء مقدار وهمه وانحرافه عن الحق، فليس هو بناءً على نظرة فلاسفة ما بعد الحداثة إلا إنسانٌ عاديٌّ جداً، اتخذ من التفكير والكتابة حرفة، وله كلُّ الحق في أن يختار حرفته كما يشاء، وكما تؤهله قدراته واستعاداداته الذاتيَّة لهذا العمل، لكن لا ينبغي النظر إلى هذه القدرات والإستعدادات بوصفها شيئاً خارقاً يتفضَّل على أعمال الآخرين واستعداداتهم التي أهلتهم للقيام بأعمالٍ وأدوارٍ أخرى، قد لا تكون من طبيعة ثقافيَّةٍ أو فكريَّة، لكنَّها لا تقل أهميَّةً إن لم تكن أهمَّ كثيراً من أعمال الفكر أو الثقافة، مُضافاً إلى أنَّ المثقَّف مهما أبدع شعراً أو فكراً أو فلسفةً أو عقائدَ أو أيَّ شيءٍ آخر من تجلِّيات وتمظهرات الثقافة، فإنَّه لا يزيد على كونه إنساناً يبتغي من وراء عمله في الحقول المعرفيَّة والإبداعيَّة المختلفة منافعَ شخصيَّةً تعود عليه هو دون غيره بالخير والفائدة، وبالتالي فإنَّه لن يكون من حقه الإفتخار على الآخرين، أو ادِّعاء الأهليَّة للتفكير واتخاذ القرارات وتصدير الخيارات لهم نيابةً عنهم، فإنَّ هذا النزوع الموجود عند الغالبيَّة الساحقة من المثقَّفين والمفكِّرين لا يمكن وصفه إلا بكونه نزوعاً أنانياً ونرجسياً لا يجب الإستمرار فيه إلى النهاية من قبل المثقَّفين الذين يرغبون أن يتصرَّفوا منسجمين مع رؤية وفلسفة الحداثة.

إنَّ نسبةً كبيرةً من كتاب الحداثة وفلاسفتها اتخذوا من هذه القضيَّة موضوعهم المفضل، لكنَّ أشهر من تصدى إلى هذا الموضوع بالبحث والمعالجة المستمرة إلى درجة أنَّ كتاباً واحداً من كتبه العشرين تقريباً لا يخلو من تعريجٍ مفصَّلٍ على هذه المسألة، هو الدكتور علي حرب.

عجيبٌ أمرُ هذا الرجل، إذ إنَّ كتبه التي تتناسل بسرعةٍ مذهلةٍ لا يملُّ فيها من تكرار مادَّةٍ واحدة، هي نفسها في جميع كتبه، حتى الألفاظ والصياغات التعبيريَّة، والمضامين التي لا تكاد تتجمَّع في شبكةٍ مفهوميَّةٍ منسجمةٍ هي هي ذاتها دون تغييرٍ أو تبديلٍ أو تحوير، بل ربَّما استطاع القارئ أن يلخِّص مشروع علي حرب جميعه في عشر صفحات لا تزيد.

ليس هذا هو ما يعنينا من الدكتور علي حرب، ما يعنينا واقعاً هو أنه يدين المثقَّف العربيَّ والمسلم، وأشهد أنَّ المثقَّف العربي والمسلم ممتلئٌ بضروبٍ من النقائص والسلبيات، منها ما يتعلق بالنظريَّة وأنماط التفكير، ومنها ما يتعلق بالممارسة والسلوك والتطبيق، بحيث انَّ هذا المثقَّف المفكِّر لا يمكن أن يكون خارج مرمى النقد، بل إنَّ نقد المثقَّف العربي والمسلم عموماً هو من أكثر المهامِّ والمسؤوليات ضرورةً حيث يقع عبء هذه المسؤوليَّة على المثقَّفين والمفكِّرين أنفسهم، فهم وحدهم من يستطيع أن يطبِّق آليات النقد العلميَّة والتحليليَّة والتفكيكيَّة على ظاهرة المثقَّف في عالمينا العربي والإسلامي حيث يكونون هم المصاديق الخارجيَّة الواقعيَّة لهذا المفهوم العام.

لكنَّ المشكلة تتمثَّل في أنَّ علي حرب وأضرابه من المفكِّرين المتطرِّفين لتفكير ما بعد الحداثة لا يحلِّلون ولا يفكِّكون الظاهرة التي تتكوَّن من هذا المفهوم على أسسٍ تحفظ للفكر وللثقافة دورهما الطبيعي الذي لا يمكن أن يتبدَّل تحت أيِّ ظرفٍ كان، فربَّما اختلفت المسارب والطرائق والأساليب التي يتجسَّد من خلالها هذا الدور إلا أنَّ الحفاظ عليه من ضروريات المفهوم نفسه، وإلا انتفت الحاجة إلى المثقَّف من الأساس.

وإذا انتفت الحاجة إلى المثقَّف بالإجمال، فسيكون من اللازم اعتبار الحاجة إلى الثقافة منتفية على هذا المبنى، ولك أن تتخيل كيف تصبح حياة البشر مجدبةً من المعنى بمجرد أن تصدِّق هذا الزعم الإفتراضي الذي يقضي بانتفاء الحاجة إلى الفكر والثقافة بين البشر.

مع علي حرب ينتفض الفكر على نفسه، لا لكي يحدَّ من سلطاته فقط، لكن لتكون النتيجة النهائيَّة المنطقيَّة لهذه الإنتفاضة هو انتحارالفكر بطمأنينةٍ على عتبة الفراغ.

ليس للمثقَّف دورٌ اجتماعيٌّ على الإطلاق، في حين انَّ المواطن العادي البسيط لا يمكن أن يرضى مطلقاً بالنظر إلى نفسه على أساس أنه كائنٌ حكمت عليه الصدفة بأن يكون في هذا المكان، أو ضمن هذا المجتمع، فينتقل من هذه القناعة إلى استنتاج قناعةٍ أخرى مفادها أنه لا بُدَّ أن يتخلى عن كلِّ الأدوار الموهومة التي يسندها المواطنون عادةً إلى أنفسهم انطلاقاً من تصور حقوقهم في أن يمارسوا تلك الوظائف والأدوار.

بل إنَّ علي حرب نفسه لا يستكثر على المواطن العادي ـ وهو الحق طبعاً ـ أن يلعب أدواراً حقيقيَّةً مثل هذه، فهو يقول مثلاً: <لا يعود الحق مقتصراً على انتخاب المواطن لممثليه أو على مراقبة أعمال الحكومة، بل يقضي بالمشاركة الفعالة في المجال العام، ولا يعود المواطن مجرد مالكٍ لحقوق أو خاضع لسلطة مشروعة، بقدر ما يعامل كذاتٍ واعيةٍ وفاعلةٍ تشارك في السيرورة المتواصلة التي تتيح للمجتمع أن يعقل نفسه ويحكم نفسه> [١] .

هذه النظرة التقدميَّة للمواطن ولمفهوم المواطنة في ظلِّ الديمقراطيَّة التي هي من أهمِّ منجزات الحداثة، ترادفها نظرة ازدرائيَّة لقيمة الوعي والمعرفة اللذين يعتبر المثقَّف حاملاً لهما بامتياز.

ترى كيف يتكوَّن الوعي في رؤوس الناس الذين هم مواطنون على هذه الدرجة من الرفعة والشعور بالمسؤوليَّة الإجتماعيَّة عند علي حرب، إلا على أساس الوعي الذي

---

[١] اصنام النظريَّة واطياف الحريَّة علي حرب ص١٢١.

يكون نتيجةً طبيعيَّةً لانتشار الأفكار المهمَّة والمعمقة التي ينتجها المفكرون والمثقَّفون، أم لعلَّ الوعي عند علي حرب لا يتأتى إلا بصيغةٍ وحيانيَّةٍ أو إلهاميَّةٍ ليطرق رؤوس البشر، لكنَّه ليس ممن يعتقد هذا بكلِّ تأكيد، فهو ذو مواقف حادةٍ وصارمةٍ من كل ما يمتُّ إلى الأفكار الدينيَّة أو الميتافيزيقيَّة بصلة.

ربَّما كانت المجتمعات التي قطعت شوطاً طويلاً في الحضارة ليست بحاجةٍ إلى كل هذا التركيز على دور المثقَّف، لكنَّ الكارثة هي أنَّ كتابنا المابعدحداثيين أنفسهم يشيرون في أكثر من موضعٍ في كتاباتهم إلى أنَّ مجتمعاتنا الشرقيَّة عموماً والإسلاميَّة خصوصاً بحاجةٍ إلى أن تمرَّ بالأطوار العقليَّة السابقة التي مرَّت بها المجتمعات الغربيَّة وتعيش شيئاً من مخاضاتها لتتمكن من أن تبلغ المستوى الحضاريَّ المرموق للإنسان الأوربي.

لنفترض جدلاً أنَّ نموذجهم الأرقى الذي هو الإنسان الغربي حسب الفرض هو فعلاً ما ينبغي أن يتخذه الإنسان الشرقي المسلم أنموذجاً له، فيحاول بلوغ مستواه الحضاري في المستقبل، لكنَّ ألا يتطلَّب هذا الأمر وقفةً صغيرةً منا للإشارة إلى عدة مفارقات:

المفارقة الأولى: انَّ العالم الغربي نفسه من عصر النهضة إلى عصر الحداثة مروراً بعصر التنوير كان يعتبر للمفكر ولمنتجي الثقافة عموماً مكاناً خاصاً، بل إنَّه ربَّما اعتبرهم ملهمين أو في منزلةٍ أشبه بمنازل الأنبياء والقديسين، ومن باب أولى أن تكون الأدوار المسندة إليهم خطيرةً ومهمةً جداً، وأنَّ نظرة المجتمع إليهم لم تكن على هذا المستوى من الإزدراء الذي يبديه مفكرو الحداثة العربيَّة للمثقَّفين والمفكّرين بالجملة، بل كان المجتمع يتعاطى التعامل مع المبدعين والمفكّرين على أساس الكثير من التسامح فيما لا يتسامح به مع غيرهم، وانَّ هذا المعنى واضحٌ جداً من خلال الإطلاع على المضامين النرجسيَّة العالية في الشعر والرواية والفلسفة مما كان يتم إنجازه على أيدي المبدعين.

فإذا كان هذا صحيحاً، وإذا كانت الدعوة إلى أن نعيش بعض ما عاشته أوربا من الأطوار التي يسرت بلوغها إلى هذا المستوى من الحضارة واقعيَّة، فليكن التسامح مع نرجسيَّة المثقَّفين والمبدعين موجوداً على أساس ما يشكلونه من ضرورة يجب أن يعترف بها من قبل السادة الحداثيين الذين لا يعجبهم أن يعتبر المثقَّف إنساناً متميِّزاً، قياساً على وضع أقرانهم في الجانب الأوربي عندما كانت مجتمعاتهم تعيش الطور الحضاري نفسه الذي تعيش في ظلّه مجتمعاتنا الآن.

المفارقة الثانية: انَّ سادة الفكر الحداثي، الدعاة إلى أن يتخلى المثقَّفون عن وهم أدوارهم الرساليَّة أو النبويَّة يغفلون عن حقيقةٍ هامَّةٍ جداً، وهي أنهم هم أنفسهم ينطلقون من هذا الإحساس بكونهم نبويين ورساليين، بداهة أنَّهم يوجهون إلى قرائهم الدعوات المتلاحقة ليصبحوا على هذه الصفة من التوجهات الحضاريَّة، ولكي يكونوا أناساً طبق الأصل من الأوربيين، وليتخلوا نهائياً عن أصنام نظرياتهم وأطياف هوياتهم على حد تعبير الدكتور علي حرب، أفلا تتضمن هذه الدعوات منهم ادعاءاتٍ نبويَّةً ورساليَّة، ثمَّ ألا تتضمن عباراتهم الجارحة للإنسان العربي والمسلم بأن يحاولوا إقناعه بأنه إنسانٌ من الطراز الأدنى قياساً على الأوربيين إحساساً متطرفاً بالنرجسيَّة والنخبويَّة الثقافيَّة التي يصبون

عليها وابل النقد والتجريح كلّما تعلق الحديث عن المثقّف في المجتمع العربي أو المسلم.

أم انهم بريئون من هذه النرجسيَّة والشعور بالنخبويَّة المقيتة لمجرد أنهم يذكرونها بالسوء أو يجعلونها موضوعاً للنقد، بينما كل أحاديثهم وتصرفاتهم تخترنهما وتعبر عنهما عن طريق مختلف الدلالات، المطابقيَّة والتضمنيَّة والإلتزاميَّة بتطرف.

المفارقة الثالثة: لهذه المفارقة علاقةٌ وطيدةٌ بالمفارقة الثانية، مفادها أنَّ أقطاب التفكير المابعدحداثي في عالمنا المعاصر أبواقٌ من الطراز الأوَّل للمثقَّفين الأوربيين، فهم مترجمون لكتبهم، وداعون إلى الإلتزام حرفياً بمضامين أفكارهم، ومسلطون للأضواء المبالغ بها على أهميتهم واستثنائيتهم ودور أفكارهم في تطوير عقلياتنا وتغيير أساليب تفكيرنا وقلب كيان ذهنياتنا رأساً على عقب، فإذا كان هذا التصرف منهم حقاً، فكيف يزعمون بعد ذلك أنَّ المثقَّف قد فقد كل مبررات النظر إلى نفسه بوصفه كائناً استثنائياً أو بوصفه منتجاً للوعي ومغيراً للأوضاع على أساس هذا الوعي، أم أنَّ هذه الخاصَّة هي للمثقَّف الأوربي على وجه الحصر والتحديد، إذ أنَّ المثقَّف العربي أو المسلم هو وحده الذي لا يعبر عن ضرورةٍ في وجوده وفكره وثقافته، لكنَّ المثقَّف الأوربي مازال عصر النبوات مفتوحاً أمامَه على مصراعيه، ولم يبعث في الأوربيين إلى الآن من يختم نبوة الوعي ورسالة الفكر والثقافة.

المفارقة الرابعة: أية ملازمة بين أن يكون المثقَّف مفرطاً في نخبويته ونرجسيته وبين أن يكون ضروريَّ الوجود من جهة أنه عاملٌ مهم من عوامل تطور الوعي وتقدم المعرفة في أيِّ مجتمع من مجتمعات العالم، فلقد كان بإمكان علي حرب وأضرابه مثلاً أن يقوم بتوجيه النقد إلى المثقَّف والمفكر العربي أو المسلم على أساس تحليل شخصيته وتفكيك خطاباته للإشارة إلى ما تتضمنه من معاني النخبويَّة المفرطة أو النرجسيَّة الفائقة دون أن يكون مضطراً إلى أن يتوجه نحو المهمَّة غير المبررة في نسف أدوار المثقَّف ووظائف المفكر من الأساس، حتى يجعلهما في مرتبة هي أدون من مراتب المواطنين العاديين بكثير. أم لعله وجد موجةً طاغيةً من الكتابات المعبرة عن هذا التوجه عند من هو مستلبٌ بكتاباتهم في الفرنسيَّة فأراد أن يعد من بينهم على حساب حرمان مجتمعاتنا مما هي في أمس الحاجة إلى الإعتزاز به في مخاضها الكبير الذي تعيشه اليوم لاختيار ما هو الأوفق لها من الخيارات والقرارات.

المفارقة الخامسة: لعلَّ الأمور التبست في ذهن علي حرب وأضرابه من أساتذة الجامعات الذين يعتبرون من أعقد مصادر الأزمة في عالم الفكر والثقافة فعلاً، فإذا كان علي حرب يقصد بالنرجسيَّة والتخبويَّة نرجسيَّة ونخبويَّة منتجي بعض كراسات الثقافة من هؤلاء الأساتذة الجامعيين تحديداً، فله الحق في ذلك طبعاً، ومن المتوقع أن يكون مقصوده هو هذا، انطلاقاً من كونه أستاذاً جامعياً، ومن الطبيعي جداً أن تكون أكثر علاقاته الإجتماعية والثقافيَّة محكومةً بأن تكون مع هؤلاء، بحكم أنهم زملاؤه في الجامعة، وشركاؤه في مختلف المهامِّ التي تفرضها طبيعة العمل الجامعي مما هو معروفٌ لدى الأساتذة الأكاديميين.

وليس علي حرب ذا توجهاتٍ أكاديميَّةٍ رغم أنه أستاذٌ في الجامعة، بل إنَّه من الواضح ازدراؤه للمنهجيات التي يؤلف الاكاديميُّون على أساسها كتبهم ورسائلهم، كما إنه

لا يعوّل كثيراً على لقبه الجامعي في الترويج والدعاية لمؤلفاته، فهو غالباً ما يترك كتابه غفلاً من هذا اللقب، ويكتفي بكتابة اسمه مجرداً من كل الألقاب خلافاً لما عليه السيرة الدارجة للأساتذة الجامعيين.

وهؤلاء الأكاديميُّون مزعجون فعلاً في أنانيتهم ونرجسيتهم، ويسندون إلى أنفسهم بصورةٍ مبالغٍ فيها كثيراً العديد من الأدوار التي لا يحق لمثلهم الحديث عنها، وربَّما بلغت عنجهياتهم حد أن يعتبروا الناس كل الناس غيرهم ضرباً من الكائنات الممسوخة، فإذا كان علي حرب محقاً من هذه الجهة، فإنَّه ليس محقاً بالتأكيد في أن يسحب هذا الحكم الصحيح كونه يتعلق بأناسٍ سطحيين في التفكير ومعظمين لأنفسهم على حساب النظر إلى سائر الطبقات الإجتماعية بازدراء واحتقار ليجعله عاماً وشاملاً لآلاف المثقَّفين من غير هؤلاء في العالمين العربي والإسلامي، ممن يعملون الأعمال الشاقة من أجلِ كسب القوت واقتناء الكتب بنهم القارئ المفكر، ثمَّ يعانون أشدَّ المعاناة من أجلِ أن يقاربوا المشكلات الإجتماعيَّة والسياسيَّة والفلسفيَّة والدينيَّة مقارباتٍ جريئةً على الأسس العلميَّة الصحيحة ويواجهوا بها مجتمعاتهم مع توقعهم لمختلف الأزمات والنكسات على المستويات الشخصيَّة بسبب ذلك.

لا تتمثَّل الإشكاليَّة الحقيقيَّة في إسناد الأدوار المعنويَّة أو الإجتماعيَّة ذات السمة التغييريَّة الكبرى للمفكر أو المثقَّف، وإنما توجد الإشكاليَّة الكبيرة حيث يوجد المتسنمون الطامحون إلى المواقع الإجتماعيَّة والمراكز السياسيَّة وكل ما يشكل مطمحاً انتهازياً أنانياً باسم الثقافة.

نعود الآن إلى الحديث عن صورة المثقَّف عند علي حرب، كما تتجسد نظرته إليهِ من خلال كتاباته، فإنَّه لا يعنينا من هذه الجهة مطلقاً أن يكون اعتذارنا عنه حقيقياً زائفاً.

إنَّ مثقَّف علي حرب كائنٌ فائضٌ عن الحاجة حقاً، وعليه أن يتوجه فوراً إلى مستشفى المجاذيب لكي يعالج نفسه من الأوهام التأريخيَّة التي جعلته يتخيل خطأً أنه في غاية الأهميَّة بالنسبة إلى حياة البشر، لأنَّ البشر ليسوا إلا كائناتٍ استهلاكيَّة، لا تقيم اعتباراً ولا وزناً إلا للآلة ومنجزات التقنيَّة الحديثة، وإلا لمن يستطيع أن يوفِّر لها المزيد من المسرّات السطحيَّة التي ربَّما تكفَّلت بها الألعاب الرياضيَّة ووسائل الترفيه الألكترونيَّة، فإذا لم يجد صنفٌ من البشر متعتهم في مثل هذه المسرّات، فقد يلجأون إلى المكتبات بطراً، فيقتنون من الكتب ما يكون مدعاةً إلى أكثر تلك المسرّات المنشودة، ولا علاقة لهم مطلقاً بما يعتبره المفكِّرون ثقافةً وفكراً جادَّيْن، فلا يوجد الجِدُّ إلا في أدمغتهم الواهمة حسب، أما الناس فهم في وادٍ آخر، لا يشعرون بهذه الجديَّة للفكر، ولا يمنحون النظريات والمذاهب الفلسفيَّة إلا الهزء، وكلُّ ما يبتغونه منها هو أن يجري تحويلها على أيدي المثقَّفين المبدعين كما يراهم الدكتور علي حرب إلى نصوصٍ أخرى تتجاوب مع النزعة الإستهلاكيَّة العامَّة، ومع بحث الناس المستمرِّ عن مصادر المتعة فيما يقرأون.

إنَّ أجواء وفضاءات الحداثة في رأي علي حرب لم تعد تطيق استيعاب الثقافة بمفهومها الشائع في الستينيات أو في السبيعينيات من القرن المنصرم، ففي تلك العقود كان الفكر الإيديولوجيُّ هو المسيطر، وكانت الثقافة الشعاراتيَّة المستمدَّة من المدارس الفلسفيَّة المختلفة هي المهيمنة على الأذهان، أما اليوم فلا يطيق العالم هذا الطراز من الثقافة، فنحن

نعيش في زمن تقليعات الفكر وليس الفكر نفسه، فليس المهمّ أن يكون الفكر باحثاً عن معنى الأشياء في حقيقتها وواقعها، إذ ليس واقع الأشياء وحقيقتها إلا ما نقوم نحن بخلقه وإيجاده، في محاولةٍ تشير إلى ما كان يعبِّر عنه السفسطائيُّون عبر فلسفاتهم المختلفة في السابق، فلا حقَّ إلا ما نوجِد نحن مفهوم الحقِّ فيه، ولا صواب إلا ما يكون صواباً بسبب صلاحيته لأن يؤدِّي إلى تحقيق أغراضنا، في نزوعٍ أنانيٍّ وانتهازيٍّ واضح، أما الباطل فهو باطلٌ حسب لأنه فقد قدرته على خدمة تلك الرغبات والأغراض.

ما أجمل هذه الفلسفة حقاً، إنها تقع في الصميم من رغبة الإنتهازيين وذوي المطامح في استحمار الشعوب واستعمارها، ولا يمكن لداعيةٍ في العالم أن يقدِّم خدمةً جليلةً لأمثال هؤلاء أكثر من أستاذنا الحداثيِّ الرهيب علي حرب.

تلك مزيَّة علي حرب الكبرى، فلا يتقدمْ ليزاحمَهُ عليها أحدٌ رجاءً.

هذه التوليفات التي صارت معروفة المصدر، حيث انها من الممكن جداً إعادتها إلى أصولها في الفلسفة السفسطائيَّة القديمة، وإلى بعض ما تحدَّث به الوضعيُّون المنطقيُّون والبراغماتيُّون من مختلف المشارب، ثمَّ لا تنسَ التأثير الكبير لفلاسفة التفكيك من ميشيل فوكو إلى دريدا، حيث قدَّم هذا الأخير فلسفةً هي أبعد ما تكون عن الفلسفة، بمقتضاها تصبح كلُّ توجُّهاتنا المعرفيَّة ليست إلا عبثاً في عبث، لأنَّ خطاباتنا ليست إلا جلود ثعالبٍ نتقمَّصها لنظهر من خلالها ما هو نقيض حقيقتنا وواقعنا، وبالتالي، يكون من الخير لنا أن نختار الصمت إلى الأبد، ولا نستمرّ في إنتاج هذه الكتب في مختلف مجالات المعرفة الإنسانيَّة، خصوصاً ما كان منها ذا اتصالٍ بالفلسفة أو العقائد أو الإجتماع أو الإيديولوجيا.

المصيبة هي أنَّ هؤلاء يعتمدون على بعض الحقّ، ليغلّفوه بالكثير من الهراء والباطل، وينتقلوا بخطواتٍ مرتجلةٍ سريعةٍ من نقطةٍ ربَّما يكونون على صوابٍ فيها نحو ذروة جبلٍ من الأخطاء حيث يكون مهدداً في كلِّ لحظةٍ بالإنهيار.

إنَّ علي حرب لا ينفكُّ عن سرد الحوادث التي تدلُّ في رأيه على أنَّ كلماتٍ مثل الحقِّ والعدالة والشرف والنزاهة والمصلحة الإجتماعيَّة العامَّة والتحرُّر من الإستعمار والتصدِّي للمشاريع الإنقساميَّة والطائفيَّة في البلدان المستعمرة إلى آخر القائمة، ليست إلا شعاراتٍ جوفاء تبنتها الأحزاب والهيئات السياسيَّة، وتحدث بها مختلف الأصناف من البشر ليعبروا بها عن نقيضها، ويستخلص من هذا كله نتيجةً مفادها أنَّ كلَّ الدعاة إلى هذه المبادئ كانوا أوَّل من يعمل على خرقها في التأريخ البشريّ، ولهذا فإنَّه يعتبرها مجرَّد شعاراتٍ للخداع والتضليل، ولا حقيقة لوجودها على أرضيَّة الواقع الإجتماعيِّ من فجر التأريخ إلى الآن، فالأفضل اعتبارها أشياء غير موجودةٍ، والإنطلاق من واقع الإعتراف بأنَّ أضداد هذه المفاهيم والتصوُّرات هي التي تدفعنا نحو العمل والإبتكار، وهي التي تجعلنا قادرين على الرقيِّ بكينونتنا الإنسانيَّة إلى أعلى المستويات المادِّية والمعنويَّة، ولنا شاهد صدقٍ على ذلك بكون الإنسان الأوربيِّ ما كان له أن يصبح ذا حضارةٍ هائلةٍ مثل الحضارة الغربيَّة الموجودة لولا اعترافه بهذا الواقع الذي نعتبره نحن متردِّياً، بينما هو في الواقع السبب المباشر في رقيِّ الإنسان وتقدُّمه.

ومن الطبيعيِّ أن تكون نظرته السلبيَّة الإنتقاصيَّة نحو دور المثقَّف منسجمةً غاية الإنسجام مع هذه القناعة الراسخة في رأسه، فما دام النقيض المباشر لتلك المفاهيم التي

اتفق البشر في مختلف الأعصار على تقديرها واعتبارها مناطاً لكمال الفرد والجماعات هو البديل المنطقيُّ الصالح لتأسيس الحضارة، فأيُّ مكانٍ للمثقَّف وللوعي في هذا الخضمِّ الذي لا يعترف بثبات قيمةٍ ولا جدارة أيٍّ من المفاهيم التي غالباً ما يكون عليها مدار الإبداع الفكريِّ والثقافيِّ في نهاية المطاف، ومن أجل إضاءة الموقف في مضمون هذا الطرح يحسن بنا أن نذكر بعض الردود:

الردُّ الأوَّل: إنَّ علي حرب في كلِّ أطروحاته محقٌّ في أوَّل السير، مخطئٌ جداً في آخره، وتلك هي مشكلته في الحقيقة، فإنَّ قارئ علي حرب يتشوَّق إلى قراءته في بدء تعرُّفه عليه، ثمَّ يحاول أن يتابع مشروعه فلا يجد في كلِّ كتابٍ إلا ما قاله في الكتب السابقة، ثمَّ يراجع القارئ ما انتفع به من علي حرب فيكتشف هذه الحقيقة، وهي أنَّ علي حرب مثقَّفٌ يحسن اللعب بالكلمات، وأنَّ لهذه اللعبة عنده أسساً ومرتكزاتٍ تدعم خطابه، لكن ليس إلى النهاية، لأنَّ القارئ سرعان ما ينتبه إلى مرتكزات خطابه، ويفضِّل من بعدها أن يكون ناقضاً لأطروحاته بدلاً من أن يستمرَّ في الخضوع لبهرجة التنسيق الهندسيِّ الخادع للأفكار التي لا يجمع بينها جامعٌ في حقيقة الأمر، ومن الخير ذكر بعض تلك المرتكزات:

المرتكز الأوَّل: هو الذي أشرنا إليهِ آنفاً من أنه يستغلُّ استغلالاً قبيحاً عقدة الإنسان العربيِّ والمسلم من المحطات المظلمة في تأريخه، فيسلط عليها مزيداً من الضوء مما هو موجودٌ في مختلف الدراسات والكتابات التي أنجزها الباحثون والدارسون من مختلف الجنسيات ومن مختلف المشارب الفكريَّة والإتجاهات التي تبحث في مجال التأريخ وفلسفته، حيث انَّ قسماً من هذه الدراسات قام بها باحثون دينيُّون، حتى انَّ منهم الحوزويَّ المعمم والأزهريَّ المعمم كذلك، فيستغل هذا التسالم بين الجميع على أنَّ أحداثاً ظالمةً مؤسفةً وقعت في التأريخ الإسلاميّ، وعلى أنَّ الفرد المسلم البسيط كان مهمشاً ومقصياً ومنبوذاً في مختلف عصور هذا التأريخ، بل إنَّ الدم المسفوح ظلماً كان هو العنوان الأبرز لمجمل الأحداث التأريخيَّة في ظلِّ الإمبراطوريات والدول التي حكمت تحت إيديولوجيا الإسلام.

المرتكز الثاني: كثيراً ما يعرِّج علي حرب على فشل التجارب السياسيَّة لأنظمة الحكم التي تعاقبت على الدول الإسلاميَّة تحت لافتاتٍ وطنيَّةٍ أو قوميَّةٍ أو دينيَّةٍ بعد الإستقلال، فيخرج باستنتاجاتٍ تحكميَّةٍ في شكل مصادراتٍ منطقيَّةٍ [هو لا يعترف إلا بالمنطق التحويليِّ ولا يعير مقولات المنطق التقليديِّ المعروف أيَّة مصداقيَّةٍ أو اهتمام] يؤكد من خلالها ليس فشل تلك الأنظمة بسبب انحرافها عن المصداقيَّة في تلك اللافتات، بل يؤكد فشل تلك المفاهيم نفسها، وأنها ليست إلا عوامل الإنتكاسة الحقيقيَّة في العالمين العربيِّ والإسلاميّ، فما على الأنظمة إلا أن تتخلى عن تلك المفاهيم، فلا تعود مهتمةً بمفهومٍ اسمه الوطنيَّة ولا بمفهومٍ آخر اسمه الدين، ولا بمفهومٍ ثالثٍ اسمه المصلحة القوميَّة، بل لا يجب أن تهتمَّ بأيِّ معنىً أو مفهومٍ على الإطلاق، لأنَّ كلِّ المفاهيم والمعاني التي اتفق البشر في السابق على أنها ذات قيمةٍ أو أنها ساميةٌ لا حقيقة لها في الواقع، بل هي مجرد مفاهيم ابتدعها البشر ليخرقوها وليجسدوا على أرض الواقع ما هو خلافها ونقيضها بالضبط.

المرتكز الثالث: يعوّل علي حرب كثيراً على منجزات الحداثة الأوربيَّة في مختلف المجالات التي تتشكَّل منها حياة الإنسان المعاصر، سواءٌ في المنطقة الأوربيَّة أو في المنطقة العربيَّة والإسلاميَّة، ويركّز بشكلٍ خاصٍ على منجزات التقانة ووسائل الإتصال الحديثة ليقنع قارئه العربيَّ والمسلم بأنَّ عالماً مختلفاً جديداً قد حدث، وأنَّ جدَّة هذا العالم وحداثته تقتضي منه نظرةً مستحدثةً جديدةً إلى الأشياء، ليس بالطريقة العاديَّة المألوفة، لأنَّ نظرةً كهذه لا تجدي نفعاً ما لم تكن جريئةً إلى حدِّ نبذ الهويات، والإنقلاب على كلِّ المقولات الدينيَّة واعتبار الأديان مجرَّد ثقافاتٍ كانت ملائمةً جداً للأطوار الذهنيَّة السابقة، ويحاول بالكلام المكرَّر كثيراً في كتب غيره أن يبرهن على صحَّة هذا التوجه، ثمَّ يغري قارئه في محاولة إقناعه بأنه بمجرَّد أن يتقدَّم خطواتٍ من خلال منطقه التحويليِّ باتجاه تمييع الهويَّة واعتبار الدين ذا وجودٍ ثقافيٍّ معبِّرٍ عن مرحلةٍ تأريخيَّةٍ بعينها، ونبذ كلِّ المفاهيم ذات الصبغة الوطنيَّة أو القوميَّة أو أيَّة صبغةٍ أخرى لا تجعل الإنسان الغربيَّ عنه راضياً، فإنَّه بمجرَّد أن يفعل كلَّ هذا، وأشياء أخرى يضيق عن سردها المقام، لكنَّها كلها تتجه نحو ذات المصبّ، سيبلغ الغاية في أن يتشرب بدنه الصحراويُّ القاحل بماء الحضارة الغربيَّة المعاصرة ليغدو إنساناً حداثياً أو مابعدحداثياً من الطراز الأوحد.

المرتكز الرابع: تكرار المصطلحات والمفاهيم إلى حدِّ المقت، لتتغلغل في أذهان قارئيه بطريقةٍ لا شعوريَّةٍ هي أشبه ما تكون بحفظ التلاميذ للأناشيد في المدرسة الإبتدائيَّة حتى من دون أن يفهموا معناها بشكلٍ تامٍّ، فإنَّ مجرَّد صداها في الأذهان كافٍ لأن يجعل قارئيه متوسِّمين خيراً من كتاباته في أن تجعلهم أناساً حداثيين بلا كلفةٍ باهظة، بل ربَّما كان طرح الكلفة والمشقة هو الثمن حسبُ لجني ثمار ما أنفقت أوربا في سبيله مئات السنوات.

المرتكز الخامس: من خلال هذا المرتكز، تكون عمليَّة تكوين الشبكة العنكبوتيَّة من المفاهيم والمصطلحات المكرَّرة، مُضافاً إلى ما تمَّ تسليط الضوء عليه في المرتكزات الأربعة السالفة ممكنة، وهذا يتطلَّب من كلِّ قارئٍ أن يضحي بشيءٍ من نباهته المركزة لكي يرضى بعمليَّة المسخ إلى كائنٍ قابلٍ للإستدراج إلى الحلقات المفرغة داخل هذه الشبكة، لكي يأكل فيها شيئاً من العسل، في مقابل أن يتحوَّل إلى وجبة طعامٍ دسمةٍ لعناكب الإستعمار والإستغلال والإستضعاف الحداثيِّ على طريقة الدكتور علي حرب.

المرتكز السادس: لعلي حرب حزمة من المفاهيم السابحة في فضاء التهويم، لا يملُّ من تكرارها في جميع كتبه، وظيفتها إحداث الصدمة في نفس القارئ المتشوِّف للمشاريع الرامية إلى نقد التراث، والراغب فعلاً في أن يعيش عصره الحداثيَّ بكامل اشتراطاته دون أن يكون مستعداً بالضرورة إلى التضحية بالأبعاد الروحيَّة والمعنويَّة في التراث الذي تتشكّل منه في الغالب روح حضارته.

ولن يكون أيُّ مفهومٍ أو مصطلحٍ من مفاهيم ومصطلحات الدكتور علي حرب مستعداً لأن يدخل معك في علاقةٍ حواريَّةٍ على أساس الظهور محدَّد الدلالة في تلك المفاهيم، لكنَّه يجول بك ويصول بين غابات التركيبات اللفظيَّة وأحراش التهويمات الإصطلاحيَّة على قاعدة إحداث الصدمة المستمرَّة، فمثلاً، يركز على الدعوة إلى التخلي عن المنطق الأرسطيِّ بعد أن يستمرَّ على النهج التقليديِّ المعتاد في تشريحه وإظهار سلبياته على يد المنطقيين الجدد، والعمل وفقاً للمنطق التحويليّ، فتسير معه إلى النهاية كي

تعرف تفاصيل هذا المنطق الجديد الخطير، لكنَّك لا تصادف ثمرةً لجهد التواصل إلا تلك التهويمات اللغويَّة التي تعتمد لغة الإستعارة والمجاز وسيلةً للإبتعاد عن تبيان مضمون هذا المنطق على أسسٍ منهجيَّةٍ واضحة، ثمَّ تستمرُّ أكثر لتكتشف أنه ليس إلا أن يختار الإنسان لنفسه مكاناً على حيِّز المنفعة غير المتفق على تبريرها عقلائياً، بأساليب لا تتحرَّج من اعتماد وسائل الإنتهازيين سبلاً للوصول إلى الغايات والمقاصد ذات المردودات التي تتسم بالطابع الأنانيِّ على صعيد التصرُّفات والسلوك والعمل والتجارة مثلاً، أو أنه يعني الإحتيال على الحقائق المقرَّرة على قاعدة الإستدلال العقليّ، للمروق من خلال الثغرات المفتعلة والمتخيلة من ذوي الأغراض والنيات المختلفة في اجتراح طرائق الإنحراف،إلى حيث يتمكن أولئك من تبرير انحرافاتهم وانتهازيتهم عبر الإلتفاف على طرائق العقل في محاولات الوصول إلى تقرير ما هو الصواب أو ما هو الحقّ، إذ لا يكون هناك وجودٌ واقعيٌّ متفقٌ عليه بين اثنين فضلاً عن جميع البشر لمفهوم الحقِّ أو الصواب، انطلاقاً من القناعة المنتشرة بين الحداثيين بنسبيَّة الحقائق، وانطلاق وجودها من نقطة المنافع والرغبات الشخصيَّة للأفراد المتعددين، حيث لا تكون هناك معايير سابقةٌ متفقٌ عليها بين الأفراد والمجتمعات يحتكم إليها في تقرير الحقِّ وفرزه عما يضادُّه من الباطل، وهكذا قل عن الخطأ والصواب، وكلِّ ما يمكن أن يقع في دائرة الأحكام الخلقيَّة والقيميَّة العامَّة.

إنَّ المفاهيم التي يدعو إلى تبنيها الأستاذ علي حرب لا تجد من الجرأة ما يؤهلها لمواجهة قارئه بمزيد الصراحة عما يزعم علي حرب أنه صريحٌ جداً في التعبير عن غاياته من طرح تلك المفاهيم على الإنسان العربيِّ أو المسلم.

إنَّ علي حرب، وهكذا قل عن أغلب أصحاب المشاريع الحداثيَّة في العالمين العربيِّ والإسلاميِّ لا يواجهون قراءهم بالحديث الصريح عما يريدونه فعلاً، بل تراهم يناورون ويلتفون ويسلكون الطرق الوعرة البعيدة من أجل زقِّ المضمون المستخفِّ بالإيمان والقيم الخلقيَّة المستندة إلى الإسلام من الحداثة، ولا يقتصرون على نقل الأبعاد التنويريَّة التي من الممكن جداً أن تتعايش وأن تتفاعل مع معطيات الثقافة الإسلاميَّة والذهنيَّة الإيمانيَّة التي لا تروم الدخول في علاقاتٍ صراعيَّةٍ أو صِداميَّةٍ مع المعطيات التنويريَّة داخل فلسفة الحداثة.

لا يمكن لمشاريع التنوير المزعومة من هذا القبيل أن تترك تأثيراً على الإنسان المسلم ليتعاطاها على أساس الرغبة الحقيقيَّة في الإنخراط في أكثر من علاقةٍ إيجابيَّةٍ مثمرةٍ مع المضامين التي أثبتت نجاعتها وأثرها البالغ في تحقيق الإزدهار المادِّي والمعنويِّ للإنسان العالميِّ مما تكون مسؤولةً عن توفير فضاءاته هذه الحداثة.

الردُّ الثاني: انَّ هناك الكثير من المفاهيم التي دعا إليها فلاسفة التنوير في الحداثة الأوربيَّة، لم يكونوا يقصدون منها المنطلقات أو الغايات التي أشار إليها فلاسفة حداثتنا العربيَّة فيما بعد، أو قل إنهم أخرجوها عن المسار الصحيح، حيث تكون طبقاً له منتجة للكثير من الآثار النافعة أو الإيجابيَّة قياساً إلى ما يمكن أن تتركه من الآثار الضارَّة أو السلبيَّة، بحيث انَّهم يصحُّ أن يقال عنهم إنهم كانوا ضيِّقي الأفق جداً في تأويل تلك المفاهيم في حاضنتها التنويريَّة الأوربيَّة، خذ مثلاً مفهوم الحريَّة الشخصيَّة، أو مفهوم البراغماتزم، أو مفهوم حريَّة التعبير، أو حريَّة اختيار المعتقد ...إلخ، فإنَّ كلَّ هذه المفاهيم وأشباهها مما

هو متداولٌ على أنه يشكّل المضمون الواقعيَّ للتفكير الحداثيّ، لم يشحنها الحداثيُّون العرب إلا بما يدلُّ على هذا الخروج من المسار، في حين كان الأحرى بهم أن يركزوا ليس على حفظ مساراتها فقط، بل كان يجب عليهم أن يبالغوا في الحرص على عدم الإنزياح بها إلى ما يشكل صدمةً للإنسان المؤمن على مستوى قناعاته الدينيَّة، التي يعرفون مدى اعتزاز كلِّ شرائح هذه المجتمعات الإسلاميَّة بها حتى لو كان متعلق الكلام هم الشريحة العلمانيَّة التي لها وجودٌ معتدٌّ به في داخلها تقريباً، إلا أنَّ تلك الشرائح العلمانيَّة نفسها ليست مستعدةً للتخلي عن القناعات الإيمانيَّة في النهاية، بل إنَّها تبدي ممانعةً ومدافعةً تساوي في القوة ممانعة ومدافعة الطبقات المتدينة إن لم تتفوق عليها في بعض الأحيان.

فدعوى أنَّ الغربيين ما أصبحوا أناساً على هذا المستوى من الحضارة والحداثة إلا بالتخلي عما نعتبره نحن بصفتنا مجتمعاتٍ متخلفةً من صميم الحياة الأخلاقيَّة والمعنويَّة مدفوعةٌ بكونهم لم يفهموا على الوجه الصحيح ـ عامدين أو جاهلين بلا فرق ـ المغزى الواقعيَّ لتلك المفاهيم التي تخيلوها طعناً لما نؤمن به من الأخلاقيات والمعنويات التي نؤمن بها باعتبارنا مجتمعاتٍ مؤمنة، فليس فلاسفة البراغماتيَّة مجمعين على أنَّ للأفراد في ظلِّ النظام الإجتماعيِّ أو الأخلاقيِّ أن يستغلوا هذا المبدأ في تبرير المضمون الإنتهازيِّ الذي يشكل فحوى خطاب حداثيينا المؤمنين به والداعين إليهِ، بل إنَّ لهذا المبدأ فضاءً علمياً ليس خافياً على المتتبع، إذ استدعته ظروف تطور العلم التجريبيِّ أوّلاً، ثمَّ إذ تمَّ نقله إلى حيِّز الفلسفة الإجتماعيَّة أصبحت الغاية منه هو إرشاد المجتمع إلى كون الوسائل التي ينظر إليها على أنها محترمةٌ أو معتبرةٌ يجب أن يكون اعتبارها أو احترامها على أساس صلاحيتها للحفاظ على فاعليتها وتأثيرها في إنجاز الغايات والمقاصد الإجتماعيَّة العليا، فليس الهدف الإجتماعي إلا تلك الغايات والمقاصد النهائيَّة المتعلقة بمصالحه العليا، وإلا فإنَّ الوسائل التي هي ليست إلا طرقاً للوصول إلى تلك الغايات لا تستحقُّ أن تضفى عليها الأهميَّة، كما لا يمكن اعتبارها صائبة أو خاطئة،أو حقاً أو باطلاً، إلا على أساس صلاحيتها ونجاعتها الحقيقيَّة لبلوغ تلك الغايات من خلالها، وهذا معنى صحيحٌ ومقبول.

أما حداثيُّونا فإنَّهم تغافلوا غالباً عن هذا المعنى ليركزوا على الجوانب السلبيَّة من تطبيقاته في المجتمعات الغربيَّة، ليقولوا لنا إنَّ مذهب البراغماتزم يقضي بأن لا نستهدف إلا متعنا ولذائذنا الخاصَّة مهما كانت عواقبها وخيمةً على أنفسنا وعلى المجتمع عبر إخلال كلِّ الأفراد بأنفسهم، وانه لا يحول دون تلك الغاية التي لا تحتكم إلى أيِّ معيارٍ خلقيٍّ متفقٍ عليه داخل المجتمع إلا معارضتها واصطدامها المباشر بحقِّ الآخر ين في أن ينطلقوا بهذه اللذائذ والمتع والمسرات غير المحتكمة بدورها إلى أيِّ ضابطٍ اجتماعيٍّ أو خلقيٍّ متفقٍ عليه، ومن الطبيعيِّ أن تكون البراغماتيَّة بهذا المعنى السلبيِّ المطروح من قبل الحداثيين العرب مرفوضاً، وهكذا قل عن كلِّ المفاهيم الأخرى التي شحنوها بمدلولاتٍ تصدم إحساس الإنسان المتدين، بدلاً من أن يتخذوا لأنفسهم نقطة انطلاقٍ صحيحةٍ من خلال تبيئة تلك المنفاهيم بالمداليل التي تحاول أن تنسجم وتتناغم مع ما يؤمن به هذا الإنسان المتدين من الأسس والمرتكزات التي تشكّل قاعدة الإيمان بالنسبة إليه.

أما كان بالإمكان أن يحسب هؤلاء للمعتقدات الإيمانيَّة في مجتمعاتهم حساباً، فيحاولوا أن يدخلوا منطقة التأثير من خلال اكتساب الثقة الجماهيريَّة بالمشاريع التنويريَّة

التي توظف الكثير من الرؤى الدينيَّة ذات النزعة التنويريَّة الواضحة في خدمة هذا الغرض الكبير العزيز عليهم وعلى هذه المجتمعات المؤمنة في الوقت ذاته؟!.

إنَّ <نعم> هي الجواب بالتأكيد، ولكنَّ ما دعا علي حرب المثقَّف إلى التخلُّص منه، أعني النرجسيَّة الثقافيَّة والشعور القاتل بالنخبويَّة هو ما يشكل العقبة الواقعيَّة أمامَ أن يتخذ المشروع التتنويريُّ لمجتمعاتنا هذا المسلك، بحيث لا تكون مجتمعاتٍ منسلخةً من كينونتها الحقيقيَّة، كما لا تكون مجتمعاتٍ مضطرَّةً إلى أن تعيش خارج معترك الحداثة.

الردُّ الثالث: ليس من الصحيح أنَّ المثقَّف الأوربيَّ قد تخلى عن شعوره باستثنائيته، فليس المهمُّ هو تقرير هذه النتيجة الخاطئة قطعاً من خلال تصريحاتهم أو من خلال ما تتضمنه مشروعاتهم الفكريَّة وكتبهم من المبادئ التي تدعو إلى أن يتخذ المثقَّف لنفسه هذا المنحى البعيد عن الشعور بالنرجسيَّة والنخبويَّة من منطلق الإحساس بكون المثقَّف أو المفكِّر كائناً استثنائياً، لكنَّ المهمَّ هو ملاحقة المنجز الثقافيِّ المكتوب في الفضاء الأوربيِّ بالتحليل والتفكيك واستكناه المسكوت عنه في تلك الخطابات الثقافيَّة والفكريَّة، حيث يبدو الحال واضحاً في تقرير وجود هذه النزعة لديهم، بل قل إنها موجودةٌ هناك بشكلٍ مركَّز، وإلا فكيف نفسر هذا الشعور الحادَّ بحقِّ إلغاء كلِّ حقوق البشر في أن يفكروا لأنفسهم، على أساس ما يقرره فوكوياما مثلاً من أنَّ الفكر الليبراليَّ الأمريكيَّ هو آخر ما يمكن للعقل البشريِّ أن يبدعه أو أن يفكر فيه بالإطلاق، أم أنَّ هذا النوع من الأطروحات معبرٌ عن حالةٍ من التواضع ونكران الذات عند السادة الحداثيين العرب؟!.

الردُّ الرابع: من الطبيعي جداً بالنسبة للإنسان الذي بذل مجهوداً عالياً ومستمراً في تهذيب نفسه وتزويدها بالمعارف والثقافات، وهو مع ذلك أو قل بسبب ذلك يعيش أبشع حالات النبذ والإقصاء والتهميش من كافَّة الجهات المادِّية والمعنويَّة أن يلجأ إلى وسائل الدفاع عن حيثياته الفكريَّة والثقافيَّة التي لم يعبأ بها أحد، بل سلبت بسببها منه الكثير من الحقوق التي هي له بحكم كونه مواطناً عادياً حتى، وإحدى تلك الوسائل الدفاعيَّة هي التمركز أكثر حول ذاته، والإعتزاز المفرط بثقافته وفكره، والإستخفاف بمن نبذه وهمَّشه وأقصاه بذنبٍ هو في الحقيقة أقصى ما يمكن أن يفعله الإنسان من الحسنات.

فهل يكون المثقَّف ملوماً عندما يتمركز أكثر حول ذاته بسبب حرمانه من أبسط الحقوق على أساس كونه كائناً مزعجاً لمن لا يتحسس من وجودهم كثيراً مفكرونا الحداثيُّون من البرجوازيين اللذين لم يكتفوا طبعاً بالمراكز الماليَّة أو التجاريَّة، بل إنَّهم وظفوا من أجلِ المزيد من المال والجاه والسلطة في ارتقاء المناصب السياسيَّة العليا، وغيرهم من طفيليات المجتمعات الحديثة، بينما يضطرُّ المثقَّف في أحيانٍ كثيرةٍ إلى الإنخراط من أجلِ كسب القوت اليوميِّ في أشقِّ الأعمال.

الردُّ الخامس: لا نرضى أن تكون النتيجة من وقوفنا إلى جانب المثقَّف في تبرير بعض رداته النفسيَّة أننا ننحاز إلى نرجسيته أو نخبويته، فليس هذا من مبتغانا أصلاً، فكلُّ ما نريد أن نقوله هو أنَّ المثقَّف يتمتع بنوعٍ متميِّزٍ من الوجود، دون أن يمنحه هذا التميُّز الإنحياز إلى الشعور النرجسيِّ أو الإحساس بالنخبويَّة، فلا تلازم بين القضيتين، بل كلُّ واحدةٍ منفصلةٌ عن الأخرى، وما اتحادهما إلا بسبب التفسير التحكميِّ المنحاز إلى اختراع التلازم بينهما، سواءٌ في رأس المثقَّف نفسه أم في رأس الناقد الحداثيِّ الذي هو في ذروة

النرجسيَّة والنخبويَّة، لا على أساس ما يدعيه صراحةً لنفسه بل على أساس التحليل النقديِّ لخطاباته وإخضاعها لمنهجيَّة التفكيك.

موقع المثقف الديني من النرجسيَّة والشعور الحادِّ بالنخبويَّة

قد يختلف حال المثقَّفين الدينيِّين عن أقرانهم من المثقَّفين الآخر ين، من منطلق التربية الإيمانيَّة التي طبعت بطابعها شخصياتهم، وأضفت صبغة التديُّن على نوع الثقافة التي يدعون إلى تبنيها، حيث لا تنفصل المعطيات الدينيَّة داخل ثقافاتهم عن التأثُّر بالمنجزات الحداثيَّة في مجال العلوم الإنسانيَّة خصوصاً، فربَّما كانت المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها- أعني الطبقات الإجتماعيَّة العاديَّة غير المتغلغلة في المؤسسات الرسميَّة الدينيَّة أو الدنيويَّة ـ تتعاطف معهم على أساس المعطى الإيمانيِّ المفهوم إجمالاً من الطرز الثقافيَّة التي يفكرون ويبدعون فيها، دون أن يعني هذا أنَّ المجتمع يمنحهم من الإهتمام والرعاية ما هو المتوقَّع منه حيال حاملي ومروِّجي العلوم الدينيَّة، إذ غالباً ما تكون الغالبيَّة العظمى من المجتمع الدينيِّ لاهثةً خلف رجال الدين التقليديين حتى المبتدئين منهم لمجرَّد أنهم منتمون إلى المؤسَّسة الدينيَّة الرسميَّة التي تعتبر المالك الوحيد للشرعيَّة كلَّما تعلَّق الأمر بالشأن الدينيّ، ولا عبرة بالمضمون العلميِّ الدينيِّ على وجه الحقيقة في نظر الجماهير الدينيَّة على وجه الإجمال، إلا أنَّ ما ذكرنا يعني فقط أنَّ المثقَّف الدينيَّ لو شاء الإقتراب من المجتمع بالتنازل عن بعض الإعتبارات التي يعدُّها من حقوقه الطبيعيَّة مقارنةً بما يمنحه هذا المجتمع نفسه لرجال الدين المعمَّمين، فلو تنازل المثقَّف الدينيُّ عن إرهاق مجتمعه بالمطالبة بهذا المستوى من الإنسجام والعدالة واكتفى بأن يكون ذا وجودٍ اجتماعيٍّ فاعلٍ ومحترمٍ في المجتمع لكان من أسهل الأمور عليه حيازة هذا المقام، وبالفعل فإنَّ كثيراً من المثقَّفين الدينيِّين يتخذون هذا المسلك ولا يرهقون المجتمع بالمطالب العالية قياساً إلى ما عليه الوعي الجمعيُّ العامُّ في هذا الطور من الوعي الدينيِّ التقليديِّ في حياة المجتمع.

لذلك، فإنَّ المثقَّف الدينيَّ أقلُّ شعوراً بالنخبويَّة حقيقةً قياساً إلى قرينه الليبراليِّ أو العلمانيِّ المتطرِّف، فالأخيران عاجزان عن تحقيق أيِّ نوع من التواصل مع المجتمع انطلاقاً من الإعتقاد الراسخ في ذهنيهما بأنهما مهما تحدثا إلى الناس عن نوع الفكر الذي يؤمنان به فإنَّ المجتمع بكلِّ طبقاته لن يكون قادراً على تكوين أيِّ مستوىً من مستويات الفهم لهذا الفكر، ولهذا فإنَّ من الأفضل أن يعتزلاه ويكتفيا بإطلاق التهكُّمات والنكات الساخرة من المظاهر الأسطوريَّة والخرافيَّة التي يكون المعطى الإيمانيُّ في رأيهما هو المسؤول عن شيوعها في وعي وثقافة المجتمع.

وعلى هذا الأساس يكون الشعور النرجسيُّ والنخبويُّ حاداً ومتطرفاً وقاسياً باتجاه نقد المجتمع، ليس من منطلق الرغبة في إصلاحه، ولكن من منطلق الغربة في التشفي بتجريحه وتجريده بهستريا الإنتقاد من كلِّ ما يمكن أن يحتفظ لهذا المجتمع بشيءٍ من الإنصاف في ضرورة النظر إليهِ بوصفه يضمُّ مجموعةً من البشر.

أما المثقَّف الدينيُّ فليس مضطراً إلى هذا السلوك، كما انه ليس هادفاً إلى نسف

الثقافة الإيمانيَّة للمجتمع بقدر ما يروم تقليص مواطن الخلل فيها بالحوار والنقاش على أساس الإحتكام إلى الأدلَّة والبراهين الواضحة والغنيَّة بالمعطيات التنويريَّة التي لا يبدي المجتمع إزاءَها الكثير من الحساسيَّة، فإن وجد من يتعامل معها على هذه القاعدة فلن يعدم وجود فئةٍ معتدٍّ بها من هذا المجتمع ينحازون إلى افكاره وأطروحاته وينصرونها لأنها لا تتقاطع مع مفهوم الإيمان ومعطى الدين في آخر المطاف.

كما انَّ التكوين النفسيَّ للمثقَّف الدينيِّ نفسه، المستند إلى الإيمان بالحياة المعنويَّة المستوحاة من الرؤية القرآنيَّة وسيرة الصلحاء في تأريخ التجارب الدينيَّة، الصوفيَّة والعرفانيَّة والأخلاقيَّة، يساعده على أن يعيش حالة الزهد بما لا يستطيع ذو التكوين النفسيِّ المنبتّ عن الشعور الدينيِّ تحمل الزهد فيه من التعلق بالألقاب ومواطن الجاه والمال وما يترتب على كلِّ ذلك من وجود حالات الزلزلة في الذات الإنسانيَّة المضطربة التواقة إلى مثل هذه الرغائب والتعلق بالأشياء التي ليس لها كبير قيمةٍ في النظر الإيمانيِّ للمثقَّفين الدينيِّين في أغلب الحالات.

لهذا كله ترى المثقَّفين الدينيِّين وإن كانوا كثيري الشكوى من حالات الإنحدار في الإبتعاد عن جوهر الدين وروحه في مختلف أطوار التأريخ، إلا أنهم ذوو همةٍ في مواصلة المشروع التنويريِّ الدينيّ، ولا يبلغ القنوط نفوسهم إلا في حالاتٍ نادرةٍ سرعان ما يتمُّ تجاوزها لتعود الهمة إلى نشاطها الأوَّل من جديد.

ومن نتائج هذا الإيمان بروح الدين وجوهره أنك تراهم رغم إحساسهم بضرورة أنفسهم وثقافتهم وفكرهم وفلسفتهم أقلَّ نرجسيَّةً بكثيرٍ حتى انَّ هذه النتيجة تكاد تكون من المسلَّمات.

لكن مع ذلك، هناك من يسوق الإشكال على أنَّ كلامنا عن زهد المثقَّف الدينيِّ في المواقع الثقافيَّة ذات الصفة الرسميَّة والسعي خلف ما يحقق له المزيد من المال والجاه ليس صحيحاً أبداً، فأمامَنا أفواج المثقَّفين الدينيِّين الذين استغلوا الشعارات الدينيَّة التي ينادون بها للوصول إلى المناصب الحكوميَّة العليا، وإلى المراكز الوظيفيَّة التي استغلوها أبشع استغلالٍ في حصاد تلك الإمتيازات المادِّية أو المعنويَّة التي كان الزعم بأنَّ المثقَّفين الدينيِّين زاهدون فيها، وهناك من الشواهد ما يندُّ عن الحصر في هذا المجال، في مصر وفي فلسطين ومؤخراً في العراق، حتى أنَّ تجربة المثقَّف الدينيِّ يكاد يتوفر إجماع الناس على فشلها من خلال ما شهدته الكثير من البلدان الإسلاميَّة على أيديهم بعد أن أصبحوا قادةً فيها، وهنا ينبغي التركيز على الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: نحن إذ ننأى بالمثقَّف الدينيِّ عن أن يكون على هذه الصفة، فإنَّنا لا نزعم أبداً أنَّ هذه الصفة منتفيةٌ عنهم على الإطلاق، بل كلُّ ما نقوله هو أنَّ الواقع الإجتماعيَّ شاهدٌ على أنَّ المثقَّف الدينيَّ منخرطٌ في الحياة الإجتماعيَّة بين الطبقات بشكلٍ يعبر عن الإنسجام أكثر، ويعبر أيضاً عن بساطة المثقَّف الدينيِّ وعدم شعوره باللاإنتماء المبالغ فيه كما هي الحال بالنسبة للمثقَّف الليبراليِّ أو العلمانيِّ المتطرف.

الملاحظة الثانية: كما اننا لا نقصد بالليبراليين أو العلمانيين المتطرفين في هذه المنزلة من الإستدلال الليبراليين أو العلمانيين المتطرفين من ذلك الطراز المألوف حالياً، حيث ترى أكثرهم متقلبين بين الأمزجة المختلفة بحسب الغلبة والقوَّة اللذين يمتاز بهما

الإتجاه السائد، بل إننا نقصد بهم تحديداً ذلك النوع من المثقَّفين الدينيِّين الذين يثبتون على مواصلة مشروع التنوير الدينيِّ الإسلاميِّ على أسسٍ من متانة الفكر ونزاهة المقصد، وإلا فهناك عشرات الآلاف ممن يحوزون الثقافة الدينيَّة بمقدارٍ معتدٍّ به، ولا يحملون همَّ التنوير، فهل يمكن عدُّ كلِّ أولئك من المثقَّفين الدينيِّين؟، كلا طبعاً، فليس هذا بالشيء المعقول إطلاقاً، إذن ربَّما انطبق هذا المعنى على الكثير من أولئك الذين كان التوهم بكونهم مثقَّفين دينيين موجوداً وما هم من المثقَّفين الدينيين في شيءٍ بحسب هذا التحديد.

الملاحظة الثالثة: نعم، ربَّما سعى بعض المثقَّفين الدينيِّين إلى تأسيس الأحزاب السياسيَّة تحت وطأة الظروف الإستثنائيَّة الحرجة التي تضطرُّهم إلى المعارضة السياسيَّة في ظلِّ الأنظمة الإستبداديَّة التي تشاء أن تصادر حقَّ الثقافة الإسلاميَّة والفكر الدينيِّ في الوجود، ثمَّ يغيبون عن المشهد السياسيِّ من موقع المسؤوليَّة داخل الأحزاب التي أسسوها هم في الواقع، نأياً بأنفسهم عن الآثار الفكريَّة والثقافيَّة والنفسيَّة السيئة التي تكون مقتضيات العمل السياسيِّ مسؤولةً عن وجودها، لكنَّهم مع ذلك يشجعون الكثير من حاملي الثقافة الدينيَّة في حدودها البسيطة أو المتوسِّطة على الإنخراط فيها، فيلتحق هؤلاء بهذه الأحزاب، فتطغى عليهم شيئاً فشيئاً الطموحات الشخصيَّة والإنتهازيَّة في ممارسة الأدوار السياسيَّة تمهيداً لاستلام الحكم، خصوصاً مع الإنفراج النسبيِّ المعتدِّ به للأزمة السياسيَّة لهذه الأحزاب، فيخيل للناظر أنَّ هؤلاء هم من يمثل طبقة المثقَّفين الدينيِّين في المجتمع بينما هم في الواقع من أصحاب الثقافة الدينيَّة العاديَّة أو المتوسطة الفاقدين للروح التي من الضروريِّ أن يكون المتلبس بالثقافة الدينيَّة التنويريَّة حائزاً عليها كي يعدَّ من المثقَّفين الدينيِّين، ومن الطبيعيِّ أن يكون من بين هؤلاء على وجه التحديد من يترقى إلى تلك المناصب السياسيَّة بعد انفراج الأزمة بالكامل فيسيئون استغلالها جداً، إلى درجة أنَّ المجتمع بكافَّة طبقاته أحياناً مع أنَّه مجتمعٌ متدينٌ يصبُّ جام غضبه نقداً وحقداً على المثقَّفين الدينيِّين، والمثقَّفون الدينيُّون في حقيقة الحال ليسوا إلا ضمن ضحايا هذا الوضع المزري الذي يتسبب فيه الإنتهازيُّون الدينيُّون لا المثقَّفون الدينيُّون.

الملاحظة الرابعة: انَّ المثقَّفين الدينيِّين يحافظون على الكثير من الإستقلاليَّة في التفكير ومناهج العمل، وهم رغمَ أنَّهم حريصون على توقير المؤسسات الدينيَّة الرسميَّة خصوصاً لمن يكونون فيها علماء مثاليين حقيقيين إلا أنهم مع ذلك لا ينطلقون نحو هذا الحرص على توقيرهم من موقع الإذلال أو التبعيَّة، وهذا المسلك واضحٌ جداً في تصرُّفاتهم وطرائق تفكيرهم، بينما من يكونون على هذه الصفة الإنتهازيَّة الدينيَّة من ذوي المظهر الثقافيِّ الدينيِّ فهم ساعون نحو تكوين العلاقات البراغماتيَّة النفعيَّة الضيقة مع مختلف الشخصيات العلمائيَّة التقليديَّة من موقع التبعيَّة والإذلال، من أجلِ استغلال هذه العلاقات للوثوب إلى تلك المناصب الحكوميَّة والسياسيَّة التي تتطلب دعماً من هؤلاء من أجلِ حشد الأصوات في الإنتخابات وغيرها في أيِّ وقتٍ من أوقات الحاجة، بينما تجد المثقَّفين الدينيِّين المسكونين بهاجس التنوير الدينيِّ بعيدين جداً عن موقع الرضا من قلوب هذه الشخصيات العلمائيَّة بالرغم مما سقناهُ من الحديث عن حرصهم على توقير العلماء المثاليين الحقيقيين في المؤسسات الدينيَّة التقليديَّة كما قلنا، فكيف يصلون والحال هي هذه إلى مواقع المسؤوليَّة الحكوميَّة في البلدان التي أصبح للإسلاميين تأثيرٌ واضحٌ ملموسٌ

فيها.

إنَّ للعلمانيِّ الملتزم بعلمانيته كما لليبراليِّ الملتزم بليبراليته محدداتٍ وشروطاً معلومة، لا يكون علمانياً ولا ليبرالياً من تعدى خطوطها طبعاً، فكذلك للمثقَّف الدينيِّ الملتزم محدداتٌ وشروطٌ معروفة فمن تعداها لا يُعدُّ مثقَّفاً دينياً بالمعنى الصحيح لهذا المفهوم قطعاً.

الفصل السابع

مستقبل المثقف الديني في العراق

ليس حال المثقَّف الدينيِّ واحداً في كلِّ البلدان الإسلاميَّة، ويبدو هذا واضحاً جداً بمتابعة الإصدارات التي تعنى بالفكر الإسلاميّ، خصوصاً في المجالات العقليَّة والفلسفيَّة والنظريَّة، حيث يكون المفكرون والمثقَّفون الدينيُّون مؤلفيها والمنظرين لمختلف الأطروحات فيها، فبالرغم من أنَّ العراق بلدٌ طافحٌ بالمثقَّفين الدينيِّين القادرين على العطاء الفكريِّ والفلسفيِّ من الزاوية الإسلاميَّة التنويريَّة والحداثيَّة، إلا أنَّ متابعتنا لإصدارات الكتب والدوريات التي تتخذ لنفسها هذا المنحى تكشف عن حقيقةٍ مؤلمةٍ للجميع، حيث لا نجد من المثقَّفين الدينيِّين العراقيين إلا العدد القليل جداً ممن انخرطوا في العمليَّة الإبداعيَّة داخل هذا الميدان الذي يكاد يكون من اختصاصهم هم بالدرجة الأولى، بينما تجد العشرات من أسماء المؤلفين إنما هم من بلدانٍ أقلَّ شأناً من العراق بكثيرٍ من الناحية الإبداعيَّة والثقافيَّة، خاصةً فيما يتعلق بالإهتمام المركز الذي يبديه المثقَّف العراقيُّ منذ نعومة أظفاره بالثقافة الدينيَّة متدرجاً من صورتها التقليديَّة إلى المستويات التركيبيَّة المتشعبة التي تتجلى بها هذه الثقافة في صلتها الوطيدة بهموم التنوير وإشكاليات الحداثة.

العراق هو البلد الأكثر اقتناءً واعتناءً بالكتاب الفكريِّ والفلسفيِّ الإسلاميّ، لكنَّه الأقلُّ وجوداً وحضوراً في حيِّز الإبداع على هذا الصعيد من قبل قارئيه ومثقَّفيه ومفكريه.

لكنَّ حال المثقَّفين الدينيِّين في العالم العربيِّ والإسلاميّ، في مصر وسوريا والمغرب ولبنان وإيران مختلفٌ تماماً، إذ غالباً ما يكون المنجز الفكريُّ والفلسفيُّ المتعلق بشؤون الدين وقضاياه وثقافته وفكره متمثِّلاً في إبداع هؤلاء.

طبعاً، لا يكون المقصود من كلامنا هذا أنَّ المثقَّفين الدينيِّين في تلك البلدان قد تجرَّدوا من كلِّ المتاعب والمصاعب التي تحول دون أن يأخذوا حقهم كاملاً في المساهمة الفعالة من خلال فكرهم وإبداعهم بصناعة المشهد الثقافيِّ الدينيِّ في البلاد التي حكم الله بأن يوجدوا فيها، لكنَّنا نقصد ـ حسب ـ أنَّ ظروفهم أفضل، وتحدياتهم أقلّ، وعوامل تهميشهم وإقصائهم لا يمكن لها أن تبلغ معشار ما يعانيه أقرانهم العراقيون، وأنَّ هذا الفرق وحده كفيلٌ بأن يجعل من حالة المثقَّف الدينيِّ العراقيِّ حالةً خاصةً في آخرة المطاف.

لنتخذ أسلوب المقارنة بين حالتي المثقَّف الدينيِّ الإيرانيِّ والمثقَّف الدينيِّ العراقيِّ سبيلاً إلى تجلية هذا الفرق من خلال الحديث عنهما من مختلف جهاتهما في هذا الفصل.

إنَّ الحياة العقليَّة في إيران من البدء أفضل منها في كلِّ البلدان الإسلاميَّة، آية ذلك أنك ترى في المكتبة الإسلاميَّة عشرات بل مئات الأسماء من المثقَّفين الدينيِّين الذين مارسوا الإبداع الفلسفيَّ والعقليَّ والشعريَّ ضمن فضاءٍ ثقافيٍّ يتقبَّل هذه الإبداعات، ويعطيها الحقَّ في أن توجد جنباً إلى جنبٍ مع الممارسات الفقهيَّة والكلاميَّة التقليديَّة التي ينجزها رجال الدين المتخصصون في هذه المجالات، وإذا كنا نصادف في كتابات هؤلاء المثقَّفين الدينيِّين التأريخيين والمعاصرين بعض الغُصَّة التي تتسبب بها صعوباتهم وتحدياتهم مع الأوساط الرسميَّة التي تزعم لنفسها حقَّ احتكار التفكير في الدين، فإنَّ ذلك لا يجوز أن يصل إلى مستوى اتخاذ القرار بالإحجام الكلّي عن مواصلة السير على طريق الإبداع والكتابة، على النقيض تماماً مما عليه الحال بالنسبة للمثقَّف الديني العراقي، فإنَّه بلغ

من مستوى التفكير بالأزمة حدَّ عدم السماح لنفسه بأن يفكر في وجود الأزمة أصلاً، حتى اتخذ هذا المثقَّف لاشعورياً قرار النأي والإبتعاد، بل إنَّه اتخذ قرار الرضا بالنظرة المشهورة التي تقسم الناس إلى عوامٍ وخواصٍ ليكون محشوراً في القسم الأوَّل من هذين الفصيلين، حتى كأنه لم يقرأ من الكتب أضعاف أضعاف ما قرأ كلُّ أحدٍ من هؤلاء الخواص في مجمل الحياة.

ما الذي جعل المثقَّف الديني العراقي مستلباً وفاقداً للشخصيَّة إلى هذا الحدّ؟

لماذا لم يتمَّتع بروح المبادرة والمطالبة بحقِّ الوجود في فضاء الإبداع الثقافي الديني أسوةً بمثيله الإيراني على الأقل، مع أنَّهما ينتميان إلى فضاءٍ معرفيٍّ واحد، ويفكران في الحقول والميادين المعرفيَّة الدينيَّة ذاتها تقريباً، أم أنَّ الظروف والملابسات التي اكتنفت وجود المثقَّف الدينيِّ العراقيِّ تختلف جذرياً أو في بعض التفاصيل عن الظروف والملابسات التي أحاطت بالمثقَّف الدينيِّ الإيراني؟

إنَّ المسار التأريخيَّ لكليهما ليس واحداً بالتأكيد، كما انَّ الفضاء المعرفيَّ العامَّ للحوزات العلميَّة في العراق مختلفٌ في كثيرٍ من التفصيلات عن الفضاء المعرفيِّ العام للحوزات العلميَّة في إيران، ليس الآن فقط، بل إنَّ الأمر يصحُّ إطلاقه على التأريخ الطويل السابق كذلك.

إنَّ الفلسفة والأدب العرفانيَّ الضخم في كلِّ ما يوفره هذان الفضاءان الإبداعيان من الفرص السانحة للمارسة النقديَّة داخل المناخ الديني نفسه هما من نصيب المثقَّف الديني الإيراني تأريخياً وحاضراً، ولا نصيب للمثقَّف الديني العراقي في شيءٍ منهما إلا القليل.

لن تجد في تأريخ المثقَّف الديني العراقي مثقَّفاً دينياً مثل جلال الديني الرومي أو مثل حافظ الشيرازي أو سعدي الشيرازي مارسوا أشدَّ أنماط النقد في الدائرة الدينيَّة من واقع كونهم مثقَّفين دينيين، رغم أنَّ ثقافتهم الدينيَّة وممارساتهم النقديَّة تمظهرت من خلال الإبداع الشعري، إلا أنك تجد الهمَّ المعرفي والفكري والفلسفي من منطلقات النقد والمراجعة والتحليل والتفكيك حاضراً لديهم بكلِّ قوَّة.

إنك لن تجد كذلك مثقَّفاً دينياً عظيماً استطاع أن يخترق مجال الإبداع الفلسفي والإشراقي مثل الملا صدرا في طول تأريخ العراق وعرضه.

بل إنك لن تجد مثقفاً دينياً عراقياً من طراز الدكتور علي شريعتي في فضاء الثقافة الدينية العراقية، مع أنَّ العراق ـ خصوصاً في القرن العشرين المنصرم ـ شهد من الحراك الثقافي والفكري العامّ داخل الدائرة الدينية والثقافية العامة ما لم تشهده حتى إيران برغم كلِّ الحيوية الفكرية التي لا يمكن التنكُّر لها في فضائها الثقافي والمعرفي العامّ.

ما هو السبب الواقعي وراء حالة التخلف اللاإعتيادية التي تكتنف حالة المثقَّف الديني في العراق قياساً إلى نظيره الإيراني مثلاً، أو حتى قياساً إلى أقرانه في بلدانٍ أقلَّ شأناً من العراق عموماً في مجال الثقافة والفكر والإبداع، سواءٌ على صعيد التأريخ أو على صعيد الحاضر كذلك.

أشرنا في طيات الفصول السابقة إلى بعض هذه الأسباب التي نعتقد أنَّ لها المدخلية الأكيدة في بلوغ هذه المرحلة من الضعف والتهافت في موقف المثقَّف الديني العراقي، لكنَّ الأفضل أن نقوم بتبويب ما نعتقده أسباباً ضمن عناوين فرعيةٍ نتحدث تحتها

بما يمكن أن يجعل المشهد العام لهذا الموقف القهقرائي أكثر وضوحاً، وأجلى بياناً.

أوّلاً: فخ الرقابة السلطوية:

إنَّ معاناة الثقافة العراقية عموماً، سواءٌ ما كان منها دينياً أم غير دينيٍّ من ضغط الرقابة في كلِّ مراحل التأريخ الحديث في العراق، مما لا يمكن أن يماري فيه أحد، لذلك فإنَّ الكلام حوله أو فيه إنما هو من قبيل تحصيل الحاصل الذي لا ينبغي أن تضيع فيه الجهود، فهو من الوضوح بمكانٍ بحيث يُعدُّ الخائض فيه مصدراً مهماً من مصادر الملل والضجر بالنسبة إلى كلِّ السامعين، إلا أنَّ ما نريد أن نتحدث عنه تحت عنوان هذه الفقرة هو هل انَّ الرقابة وضغط التوجهات الإيديولوجية العامَّة للدولة الدكتاتورية ذات تأثيرٍ واحدٍ على جميع النخب التي تنتج ثقافةً وفكراً، أم انَّ الأمر مختلفٌ تماماً من حيث قوَّة وضعف التأثير الذي من الممكن أن تمارسه هذه الأوضاع الشاذَّة على كلِّ فئةٍ من هؤلاء، بحيث لا تكون المردودات والنتائج السلبية على كلٍّ منهم متفقةً في اتجاهها أو في قوَّتها وضعفها، أو غير ذلك من الحيثيات والإعتبارات والجهات؟.

إننا نعتقد أنَّ هذه الأوضاع السلبية الشاذَّة للدكتاتورية مارست تأثيراً بالغاً على المثقَّفين الدينيين لم يقع مثله على الآخرين، فلم يدفع الفكر الديني الحوزوي مثل تلك الضريبة، رغم أنَّ الكثير من الشخصيات في الحوزة وأعلامها البارزين إما تعرضوا للإعدام أو للإعتقال أو للتشريد، ومن بابٍ أولى أن تكون معاناتهم من سنخٍ مختلفٍ أيضاً عن معاناة المثقَّفين غير الدينيين، مع أنَّ كثرةً منهم عاشوا ظروفاً عصيبةً شبيهةً بعض الشيء بتلك الظروف التي وقع تحت طائلتها المثقَّفون الدينيون، وبإمكاننا أن نشير إلى مناحي الإختلاف والتغاير في معاناة كلٍّ من هذه الفئات الثلاث ضمن الإعتبارات التالية:

الإعتبار الأول: إنَّ السلطة الدكتاتورية إذ تمارس عنفها ضدَّ المثقَّف الديني إنما تجبره على أن يمتنع عن الكتابة في المجالات الإبداعية التي تخصُّ العقيدة الإسلامية، أو أنها توافق على أن يمارس الإبداع في الكتابة الدينية لكن بشرط أن تصبَّ في مصلحة الإيديولوجية الحاكمة، فلو أنَّ المثقَّف الديني استجاب لعنف السلطة فامتنع عن الكتابة فإنَّ هذا يعني في النهاية اعتزاله عن حلبة الإبداع الفكري الديني، وهذا ما يعني استقالته التامة بالطبع، أما لو أنه اختار الإستمرار في الكتابة والإبداع واستجاب لمطلب السلطة في أن تكون كتاباته مؤديةً إلى مصلحة إيديولوجيتها القائمة، فإنَّ هذا يعني سقوطه الحتمي في نظر الجماهير الدينية، بحيث لا تعود كتاباته ناهضةً بتعريفه للناس بوصفه يمثل ضرورةً دينيةً أو عقائديةً ملحة، بل إنه لا يعدُّ آنذاك مثقفاً دينياً في نظر المجتمع الديني على الإطلاق. إذن، فهو في كلتا الحالتين لا يكون إلا ضحية الدكتاتورية لا على صعيد الضرر الشخصي أو المادي فحسب بل على صعيد الكينونة المعرفية أو المعنوية باعتباره مثقفاً دينياً كذلك.

الإعتبار الثاني: على النقيض تماماً مما أشرنا إليه في الإعتبار الاول، فإنَّ أعلام الحوزة لا يعيشون الحال نفسه، بداهة أنهم إن امتنعوا عن الكتابة ـ ولا يحصل هذا بشكلٍ مطلقٍ لكون الحوزة تشكّل وجوداً معنوياً رسمياً ضخماً في مواجهة السلطة الحاكمة في كلِّ الأحوال ـ فإنَّ امتناعهم عن الكتابة لا يعني استقالتهم بالضرورة بل إنَّ العكس هو

الصحيح، إذ ستكون هذه الحال مصدراً جديداً من مصادر تعزيز مكانتهم في نظر الجماهير الدينية كما هو واضح، وإن لم يمتنعوا عن الكتابة ولجأوا إلى التقية في تمرير مقاصدهم العقائدية فإنهم لا بدَّ أن يكونوا معذورين في نظر المجتمع الديني. إذن، فما يكون علةً تامةً في استقالة أو سقوط المثقَّف الديني يكون نفسه علةً ـ وإن لم يكن على نحو العلة التامة ـ لارتفاع نجم الفكر الديني الحوزوي، ومثل هذا التقرير واضحٌ لكلِّ من قرر أن ينظر إلى الأمور بنحوٍ من الدقَّة والإنصاف.

الإعتبار الثالث: أما المثقَّف غير الديني، فإنه لا يجد نفسه واقعاً تحت هذا الضغط إلا نادراً، فالمجتمع متسامحٌ مع المثقَّف غير الديني على وجه العموم، فإذا استجاب لمتطلبات السلطة فواصل الإبداع فإنه سيجد المجتمع غيرَ آبهٍ بما يتضمنه إبداعه من الإشارات إلى اندراجه في الخط العام للإيديولوجيا السلطوية السائدة، وإذا لم يستجب فامتنع عن الكتابة في ما يكون على تماسٍّ مباشرٍ بإيديولوجيا السلطة فإنَّ المجال سيكون مفتوحاً أمامه إلى النهاية ليمارس الكتابة الإبداعية في الحقول المعرفية التي لا تستفزُّ السلطة ولا تخدمها أيضاً، ومن الواضح أنَّ هذا متعلقٌ بطبيعة المجال الإبداعي لكلٍّ منهما ـ أعني المثقَّف الديني وغير الديني ـ فلن يكون المثقَّف الديني حائزاً على هذه الصفة إلا بشرط الإبداع في مجال الكتابة الإبداعية داخل حقول العقيدة واختصاصاتها، خلافاً للمجالات الإبداعية التي يحقق المثقَّف غير الديني من خلالها الذات المعرفية لنفسه.

الإعتبار الرابع: إنَّ الغالبية الساحقة من المثقَّفين الدينيين إنما هم منحدرون من الأوساط الإجتماعية الشعبية البسيطة، بمعنى أنهم محكومون باشتراطات هذا الوضع الإجتماعي من الفقر ومضاعفة المسؤوليات الحياتية وعدم القدرة على طبع ما يكتبون وقلة الفراغ المتكفل بممارسة الإبداع والكتابة، مضافاً إلى أنَّ هذا الوضع يترك أثره الحتمي على موقفهم من عنف السلطة، فهم من ناحيةٍ فاقدون لأيِّ مقدارٍ من الحصانة ولو كان ضئيلاً، ومن ناحيةٍ أخرى هم مضطرون للإرتباط بالدولة عن طريق الوظائف الإعتيادية التي يجدون أنفسهم من خلالها في مواجهة متطلبات الحاكم، في حين لا يكون الكاتب الحوزوي واقعاً تحت ضغط الدكتاتورية في هذا الكيف، لوضوح أنَّ موقف المؤسسة الحوزوية مهما وقف ضدَّها الحاكم فإنه يبقى قوياً ولا يمكن تجاهله بشكلٍ مطلق، مما يضفي على الكاتب الحوزوي نوعاً من الحصانة التي يكون المثقَّف الديني فاقداً لها على كلِّ حال.

الإعتبار الخامس: إنَّ المجتمع لا يشاهد بعين الوضوح ما يقدمه المثقَّفون الدينيون من التضحيات، فكم من مفكرٍ دينيٍّ تدلت عنقه من حبال المشنقة على أيدي الدكتاتوريات، ولم ينتبه المجتمع إليه مطلقاً، أو أنه إذ انتبه إليه لم يعره كياناً معنوياً مستقلاً، بل أضاف شرف شهادته إلى المؤسسة الحوزوية دون أن يتخذ من هذه الشهادة مناسبةً للإلتفات إلى وجود هذه الشريحة المهمة من حملة الفكر الدينيّ والعقائديّ.

من الواجب أن نشير إلى أنه لا ضير مطلقاً من إضافة شرف شهادة المثقَّفين الدينيين إلى المؤسسة الحوزوية، بل إنَّ نفس هذه الإضافة والنسبة إنما هما مدعاةٌ للشعور بالشرف والعزَّة، ولكننا نتحدث الآن في مقام الإشارة إلى حيف التجاهل والإهمال اللذين عانى منهما المثقَّفون الدينيون وبحث بعض القضايا العالقة بهذا الموضوع، ولسنا في مقام

المزايدة أو التفرقة بين طبقات المفكرين الدينيين، سواءٌ كانوا داخل الحوزة العلمية أو خارجها كما هو واضح.

ثانياً: ارتباط المثقف الديني بمؤسسة الدولة

قلنا في الفقرات السابقة إنَّ المثقَّفين الدينيين ينحدرون من الأوساط الإجتماعية الكادحة في الأعم الأغلب من الأحوال، مما يعني أنهم على طول التأريخ الذي يؤلف فترات أعمارهم واقعون تحت ضغط الظروف والأحوال التي تحتم عليهم السعي المتواصل الشاقَّ من أجل كسب القوت اليومي لهم أو لعوائلهم، فإذا بلغ المثقَّف الديني مرحلةً من حياته استطاع فيها أن ينال شهادةً جامعيةً أو ما دونها، فإنه يجد نفسه مضطراً للإلتحاق بركب الوظيفة الحكومية، ومن الطبيعي أن يكون لهذا الإلتحاق ضرائب يتحتم عليه أن يدفعها في ظلِّ الظروف الإستثنائية من الدكتاتورية وغيرها في بلداننا الاسلامية جميعاً، وفي العراق على وجه الخصوص، بل إنَّ ارتباط المثقَّف سواءٌ كان دينياً أو غير ديني بالدولة عن طريق الوظيفة العادية أو المنصب أو غير ذلك مضرٌّ به ومفرغٌ له من محتواه في كلِّ الأحوال، حتى في الحالات التي تبلغ فيها مؤسسة الدولة أرقى مراحل التخلص من مظاهر الدكتاتورية وسيادة القانون، بينما لا نجد رجل الفكر داخل المؤسسة الحوزوية مضطراً للإلتحاق بالدولة لا عن طريق الوظيفة ولا غيرها، فإنَّ عيشه ولو بالمستوى الأدنى غالباً ما يكون مكفولاً من المؤسسة الحوزوية نفسها، إذ هي تعمل بنظام الإستقلال الإقتصادي عن موارد الدولة منذ عصر الغيبة حتى الآن، ومن الطبيعي أن لا يكون رجل الفكر الحوزوي بعد ذلك مشمولاً بالظروف القاهرة التي تضطر المثقَّف الديني إلى التنازل عن الكثير من القناعات الخاصة تحت وطأة الحاجات الحياتية اليومية، خصوصاً على صعيد الإرتباط بالدولة.

لكن مع ذلك، لا ينبغي إغفال حقيقةٍ مهمَّة، وهي أنَّ العدد الهائل من المثقَّفين الدينيين يحملون في نفوسهم قدراً كبيراً من الحساسية والنفور من العمل في مؤسسات الدولة، خاصةً عندما تتجه نحو الدكتاتورية أكثر، فلقد أثبتت الغالبية الساحقة من المثقَّفين الدينيين وجود هذا المعنى فيهم، رغم أنهم دفعوا في مقابل هذا النزوع المشرف الضرائب العديدة على الصعيد النفسي والإجتماعي والإقتصادي، في حين أخفق الكثيرون من سواهم في أن يثبتوا لأنفسهم وجود معنى النزاهة والإخلاص للفكر فيهم مع ما هم فيه من الأحوال التي تجعل في إمكانهم الإستغناء عن الإرتباط بالسلطة الدكتاتورية مطلقاً.

إنَّ ارتباط المثقَّف بالسلطة، مهما كان هذا الإرتباط ضعيفاً أو قوياً، مبرراً أو غير مبرر، قاصداً فيه المصلحة العامة أو غير قاصد، ومهما كانت الحيثيات والإعتبارات الحافة بهذا الإرتباط المفترض لا بدَّ أن يساهم في إخفات بريق شخصيته، ليس هو وحده، بل لا بدَّ أن تنسحب هذه الحال في نظر المجتمع على من هم من طبقته وشريحته، حتى عندما يكونون بمنأى عن الولوج في حريم السلطة من أيِّ باب كان، أما في حالة المثقَّف الديني على وجه التحديد فإنَّ الأمر أشدُّ وآكد، لكنَّ الأمر لا بدَّ أن يخضع للمناقشة والتحليل عندما يتعلق الكلام به على هذا المستوى، فيكون من اللازم الإلتفات إلى ما قيل آنفاً، لنعرف مقدار الحيف والظلم اللذين وقع تحت طائلتهما هذا الطراز من المبدعين في

مجالات الفكر المتعلق بالدين والعقيدة، فلو أنَّ دولةً عادلةً وجدت، فساهمت في إعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقه ـ قدر الإمكان طبعاً ـ وزالت العقبات الأخرى من طريق هؤلاء المفكرين الدينيين فإنَّ انقلاباً في عالم الفكر لا بدَّ أن يحصل على أيدي هؤلاء، وسيتمكنون من الإستقلال الإقتصادي عن السلطة بما هي سلطة، وإن ارتبطت وظائف عددٍ منهم بالدولة بما هي دولة. لكن لم تمكّن الظروف هذه الشريحة من تحقيق حلمها الفكري والإبداعي حتى بعد أن تغير النظام مع الأسف، فلقد بقي حال المثقَّف الديني على ما هو عليه من التردي والإنحطاط بحيث يكون واقعاً تحت طائلة الإضطرار للإرتباط بالسلطات المتعددة من أجل تأمين قوته الخاصِّ وقوت عائلته، دون أن تمنحه الظروف فرصة الإستقلال بنفسه وفكره عن الأوضاع السياسية الشاذة ليتخذ مكانه الطبيعي في صفِّ النقد والتصويب والمعارضة، وكأنَّ التأريخ حكم على هذا المثقَّف الديني العراقي إما بأن يكون عاملاً مع إحدى السلطات تحت ضغط التقية، أو متمتعاً بشيءٍ من الحرية والإستقلالية ولكن مع كثيرٍ من المعاناة على على صعيد الحياة الإقتصادية والإجتماعية، مع رضاءٍ تامٍّ بأن يعيش حالة الإقصاء والتهميش والإنزواء من بدء وعيه حتى الممات.

ثالثاً: الإقتصار على الجانب التنظيري والفلسفي

ليس خافياً ما للفكر الفلسفي والأبعاد التنظيرية بالجملة من أهميةٍ فائقةٍ في هذا الزمان، فالمعترك الثقافي في العالم عموماً، والصراع بين الإيديولوجيات على الصعيد الفكري والنظري إنما تتمُّ الغلبة والإنتصار فيه عن طريق الفلسفة بالمعنى اللأعم، بمعنى أنَّ أية فكرةٍ أو أيَّ مضمونٍ ثقافيٍّ أو فكريٍّ إذا أُريدَ له أن يثبت جدارته وتفوقه على ما ينافسه من الأفكار في الثقافات المغايرة أو المختلفة فلا بدَّ له أن يتخذ لنفسه مبانيَ وأسساً وطرائقَ في الدفاع عن النفس وإثبات الأحقية والجدارة بالبقاء تعتمد على ما للفلسفة من قوة الحجج والأدلة التي تجعل الفكرة المعينة حائزةً على حق التفوق على غيرها من الأفكار والنظريات، وإلا فإنَّ دائرة القناعة بها سوف لن تتجاوز الذين تقبلوها بصورةٍ دوغمائيةٍ لا تفكر للحظةٍ بالمراجعة أو النقد على أساس مطالبتها بالدليل، وفي هذا السبيل وجدت العشرات من الكتب والدراسات المتفوقة في حقل الفلسفة الإسلامية والدراسات المقارنة بين الإسلام وغيره من الأديان والأطروحات العلمانية المتطرفة وغيرها على تلك الأسس الفلسفية المتينة، وكان المثقَّف الديني هو بطل ذلك المشروع الضخم بلا منازع، إذ إننا نعتبر حتى تلك الدراسات والكتب التي دبجتها يراعات بعض العلماء الحوزويين في هذه الحقول مشاريعَ فكريةً وفلسفيةً أنجزها هؤلاء الأعلام بوصفهم مثقفين دينيين، بدليل أنَّ كتاباتهم حوربت في لحظة ميلادها الأول من قبل الأطراف التي تعتبر نفسها ذات التمثيل الرسمي للمؤسسة الدينية الحوزوية أو الأزهرية، وعلى هذا فإنَّ هذا المشروع أثبت نجاحاتٍ هائلةً في مضمار الغايات الفكرية التي رسمها لنفسه منذ البداية، وليس الحديث عن وجود انتكاسةٍ على هذا الصعيد بالشيء الصحيح مطلقاً.

لكنَّ ما نودُّ التركيز عليه في هذه الفقرة هو الإشارة إلى هذه الحقيقة، وهي أنَّ المفكرين أو المثقَّفين الدينيين على وجه العموم باستثناء القلة منهم ـ خاصةً من بين من كان مندرجاً في المؤسسة الحوزوية بالفعل ـ لم يكونوا على اطلاعٍ مماثلٍ على الأبحاث

الإختصاصية المتعلقة بالفروع، بل هم مقتصرون على الجانب التنظيري والفلسفي والكلامي المتعلق بدراسة أصول الدين، وهذا ما جعلهم يبدون غير جديرين بأن يتحدثوا باسم ثقافة الإسلام بالنسبة لذوي النظر السطحي من قبل الناس العاديين أو من قبل الحوزويين الذين لا يقيمون وزناً واعتباراً للمعرفة الفلسفية كما هو الإتجاه السائد في الحوزة العلمية داخل النجف منذ القدم كما أشرنا إلى هذه الحقيقة في فصلٍ سابقٍ من هذا الكتاب، وكان من الواجب الإلتفات بدقةٍ إلى هذه الحقيقة وتلافي نقاط الخلل والنقص في ثقافة المفكر الديني داخل هذا المجال، إلا أنَّ هذا لم يحصل، بل كان الإصرار قوياً من قبل المثقَّفين الدينيين على ما اعتقدوا أنه الصواب من أنَّ تلك الأبحاث التي يتمحور عليها اهتمامهم هو ما يشكل الأساس الصحيح للدفاع المنهجي الحديث عن الإسلام أو التحدث باسمه، وإذ استمر هذا الإصرار فيهم بلا مراجعةٍ استمرت حالة تهميشهم وإقصائهم وازدراء ثقافتهم وفكرهم بدون انقطاع كذلك.

حتى التأليف عندما يقبل عليه المثقَّفون الدينيون يستنكفون في الغالب من أن يخوضوا أو يضمنوا أبحاثهم في الأقل تلك الموضوعات التي تتصل بعلم الفروع، فتأتي نصوصهم ودراساتهم بهيأة بناءاتٍ فكريةٍ متعاليةٍ على وعي الإنسان المسلم الذي اعتاد ذلك النوع من الخطابات والكتابات التي تتصل بوجدانه الديني مباشرةً دون التفافٍ أو تطويلٍ أو غموض، مما جعل دائرة الإهتمام بما يكتبونه من الأبحاث والدراسات مقتصرةً على أضرابهم وأقرانهم ممن يشاركونهم الرؤية الإبداعية نفسها، فلم يتقدموا في مضمار ما يطمحون إليه من الرسوخ في الأرضية الثقافية الإسلامية والإنتشار عليها ولو خطوةً واحدةً إلى الأمام.

ربما لم تكن هذه الخاصة موجودةً في المثقَّف الديني العراقي فقط، بل هي عامةٌ وشاملةٌ لكل المثقَّفين الدينيين في البلدان الإسلامية العربية وغيرها بدون تمييز، إلا أنَّ هذه الخاصة عندما توجد في المثقَّف الديني العراقي فإنَّ هذا من شأنه أن يعرقل مهمته أكثر، باعتبار أنَّ الإنسان المسلم العراقي معتادٌ جداً على هذا النمط من الخطاب الديني الذي تصدره الحوزة، وأنَّ هذا الخطاب راسخٌ في ذهنه إلى درجة أنَّ من خرج على ما يشكل الجهاز العصبي لهذا الخطاب الحوزوي في مضمونه وصياغاته واهتماماته مرةً واحدةً لا يمكن أن يحظى بأيَّة درجةٍ من درجات القبول في الأوساط الإجتماعية المتدينة.

الفصل الثامن

إطلالةٌ على السيِّد الشهيد محمَّد الصدر Π
في سياق تعضيده لمشروع وجود
المثقَّف الدينيّ في العراق

إذن لم يكن للمثقّف الدينيِّ حضورٌ معتدٌّ به في فضاء الحوزة النجفيَّة خلال الفترات السابقة، إلا تلك الفترة القصيرة التي شهدت مرجعيَّة السيد محمَّد باقر الصدر قدِّس سرُّه، وإلا في الفترة التي أعقبت استشهاده مباشرةً، حيث واصل العديد من المثقَّفين الدينيين نتاجهم المعرفيَّ والثقافيَّ على هدى فكر السيد الصدر الأوَّل، وقد أبدعت تلك الإنتلجنزيا الثقافيَّة النادرة التي واصلت مسيرته الفكريَّة والجهاديَّة فكراً إسلامياً حداثياً على مختلف المستويات والصعد الفكريَّة والثقافيَّة الخطيرة، وما زال بعضهم إلى الآن ممن بقي محافظاً على نهجه السابق يواصل إبداعه وكتابته، بيد أنَّ الكثير منهم تعرَّض إلى عملياتٍ متواصلةٍ من غسيل الدماغ جرّاء إقامتهم في دول الغرب بعد أن حصلوا على اللجوء السياسيِّ والإنسانيِّ فيها مع شديد الأسف، حتى انَّ بعضهم قد تحوَّل نهائياً من دائرة الفكر الإسلاميِّ إلى دائرةٍ أخرى مناوئة، حيث أصبحوا من دعاة الفكر الليبراليِّ والعلمانيِّ المتطرِّف، فإذا ذكَّرهم أحدٌ بما كانوا عليه من الإستقامة الفكريَّة أجابوا بأنَّ تطوُّر الفكر في الذهن البشريِّ وتحوُّل المرء من ثقافةٍ إلى أخرى بفعل الدراسة والتدقيق والمراجعة شيءٌ طبيعيٌّ ولا يدعو إلى الإستغراب، في حين انَّ هذه الإجابة لا تقع في خطِّ السؤال الآنف في الحقيقة، لأنَّ ما هو طبيعيٌّ في هذا السياق هو أن يقوم المفكّر بمراجعة الفكر في جوٍّ من الحياديَّة والإستقلاليَّة الفكريَّة والفلسفيَّة، لا أن يتذرَّع بها ليبرر ما جدَّ له من الرغبات والنزعات الدنيويَّة من خلال اطلاعه على أنَّ السبيل الأوفق لانتهازيته هو أن يقوم بالتحوُّل من الفكرة المعينة إلى الفكرة الأخرى المقابلة، لا لداعٍ معقولٍ سوى أنها مما يعتنقه الطرف الأقوى في المعادلة الإنتهازيَّة عنده، وهذا ما حصل بالفعل في حالة هؤلاء، ويتضح هذا المعنى بمجرَّد أن تفتح حواراً مع أحدهم، ليقول لك: إنَّ العالم اليوم يختلف عن عالم الأمس، وهو يقصد أنَّ القوَّة والجبروت اليوم ليس من نصيب من يعتنقون الإسلام، بل هما من نصيب من يناوئ الدين عامَّةً والإسلام على وجه الخصوص، فإذا عدت عليه بالسؤال: وهل إنَّ الحقَّ تقرره القوَّة الغالبة؟ أجابك بكلِّ ارتياحٍ: نعم، إنَّ الحقَّ هو هذا بالضبط، فلا تحير سؤالاً ولا جواباً بعد ذلك، لأنك في مواجهة منطقٍ لا عهد لعقل الإنسان السليم به من قبل، فمحض الجنون هو العقل إذن ولا شيء سواه.

لا يعنينا أمر من انقلب على عقبيه كافراً بعد إيمان، فذلك شأنه الخاصّ، وله أن يكون ما يكون، شريطة أن يتصرَّف من منطلق أنه ينتمي إلى واقعه الجديد الذي لا صلة تربطه بالواقع الإيمانيِّ الذي كان يُعدُّ عليه في السابق، لكي لا تختلط الأوراق فيعود هذا الخلط على ماهيَّة وتعريف المثقّف الدينيِّ بالسوء والتشويش، فتلك نتيجةٌ تضطرُّ المثقّفين الدينيين عموماً إلى التصدي لمزاعم أمثال هؤلاء في أنهم ما زالوا يمثلون الشريحة الأقوى داخل هذه الدائرة، مستندين إلى تأريخهم القديم الذي ربما وفَّر لهم بعض الشرعيَّة في عيون بعض السذَّج من الناس، ولا أحد يستطيع أن يزعم أن لا حقَّ للمثقفين الدينيين الحقيقيين في أن يقوموا بمثل ذلك.

أما في المرحلة الثانية التي أصبح فيها وجودٌ معتدٌّ به جداً للمثقّف الدينيِّ أكثر من السابق، فهي المرحلة التي استوعبت مرجعيَّة السيد الشهيد الصدر الثاني، حيث بات من

الواضح أنَّ هذا المرجع الإستثنائيَّ الكبير يرسم في خارطة مشروعه الإصلاحيِّ الضخم مساحةً مهمةً لما يبدعه المثقَّفون الدينيون في مختلف مجالات المعرفة والفنون، حتى انه بات ضمنياً بكلِّ الطاقات الإبداعيَّة التي يزخر بها المجتمع الإسلاميُّ عموماً، والمجتمع العراقيُّ بوجهٍ خاصّ، فلم يعد الشاعر ولا القاصُّ ولا الروائيُّ ولا المسرحيُّ فضلاً عن الفيلسوف والمثقَّف الموسوعيِّ العامِّ خارج دائرة المشروع الإصلاحيِّ الصدريّ، بل انه مدَّ الجسور بين الحوزة وهؤلاءالمبدعين إلى درجة أنَّ المئات بل الآلاف من الشباب المبدعين التفوا حوله، وصاروا يحضرون إلى صلاة الجمعة ويلتقون به بشكلٍ انفراديٍّ أو مع الناس في البراني الخاصِّ به قُدِّس سرُّه، فيقرأ ما يكتبون، ويضع لكتبهم المقدِّمات بقلمه هو دون أن يحيلهم إلى واحدٍ من طلبته مثلاً، بل أكثر من ذلك، فقد صار ديدناً له أن يقيم المهرجانات والمعارض التي تهتمُّ بإبداعاتهم كلها الأدبيَّة والفنيَّة، مع ما كان يشير به إلى أهميَّة الثقافة التي يحملونها، والتي كان يعتبر الحوزة تعاني من الفقر الشديد بها، خاصَّةً في مجال الإطلاع على الأدب الحديث والفلسفة المعاصرة، حاثّاً إياهم على أن يزاوجوا بين الثقافة الحديثة التي حازوا القسم الأوفى منها وبين الثقافة الحوزويَّة الرصينة التي لو اجتمعت مع ما لديهم من الثقافة المعاصرة لأنتجت جيلاً من المفكرين القادرين على الدفاع الحقيقيِّ عن الإسلام في عصر العولمة والمفاهيم ذات البريق الإنسانيِّ في ظاهرها، والتي تحمل في باطنها السمَّ الزعاف، كونها تؤسس لمنظوماتٍ فكريَّةٍ وفلسفيَّةٍ تشجع على الإلحاد والتخلي التامِّ عن الدين.

من الواضح أنَّ السيد الشهيد الصدر الثاني قُدِّس سرُّه كان في بداية أمره يعيش هموم هذا الطراز من المثقَّفين بنفسه، أيام كان طالباً في كليَّة الفقه، حيث كتب عشرات المقالات في المجلات والدوريات النجفيَّة الفكريَّة المحترمة آنذاك كمجلة الأضواء الشهيرة، ومجلة النجف، ومجلة الإيمان، كما قام بتأليف كتابه الهامِّ "نظرات إسلاميَّة في الإعلان العالميِّ لحقوق الإنسان"، حيث كتبه السيد الشهيد بأسلوبٍ هو أقرب ما يكون إلى الأساليب الكتابيَّة التي يتبعها المثقَّفون الدينيون في تآليفهم عادةً، فلم يكن يتقعَّر في بناءالعبارة، بل كان يصوغ عباراته بلغةٍ فكريَّةٍ وفلسفيَّةٍ رشيقةٍ للغاية، لا تحسُّ معها أنَّ الكاتب منغمسٌ من رأسه حتى أخمص قدميه في الكتب الفقهيَّة ذات اللغة التراثيَّة المعروفة، وكذلك قل عن اللغة التي كتب بها موسوعته الخالدة ذات الأجزاء الأربعة وهي "موسوعة الإمام المهدي عليه السلام" لا سيما الكتاب الرابع منها الذي يحمل عنوان "اليوم الموعود" إذ ناقش فيه الأطروحات الماديَّة الإلحاديَّة من خلال مناقشته التفصيلية الواسعة لأطروحات الماركسيين بكافَّة أجيالهم ومدارسهم، حيث كشف عن أنه كان منخرطاً في الدراسات الفلسفيَّة المعاصرة إلى مستوىً لم يكن متوقعاً أبداً من رجل دينٍ حوزويٍّ على الإطلاق، حيث لم تتحقق هذه المفاجأة من قبل إلا على يد ابن عمه السيد الشهيد الصدر الأول، والشهيد مطهري، مع زيادةٍ في العمق والشمول لديه فاقا ما كان لدى السيد الشهيد الصدر الأوَّل والشيخ مطهري منهما، بالإضافة إلى فرقٍ جوهريٍّ آخر، وهو أنَّ سماحة السيد الشهيد الصدر الثاني قد هبط إلى الميدان مباشرةً عبر الممارسة العمليَّة، فلم يكن يكتفي بأن ينظِّر تنظيراتٍ فلسفيَّةً تصبُّ في مصلحة المثقَّفين الدينيين، بقدر ما كان منخرطاً في البناء الفعليِّ لشخصيَّة المثقَّف الدينيِّ عبر الإحتكاك المباشر بالنخب الثقافيَّة، واستخلاص المواهب

القادرة على رفد الهيكل الحوزويِّ بالتنظيرات الحداثيَّة التي تساهم في رفع مستوى الفكر الدينيِّ العامِّ في نهاية المطاف.

بل إنَّ السيد الشهيد الصدر الثاني لم يكن ليكتفي بأن يوجد في المجتمع وفي الأوساط الفكريَّة على وجه الخصوص مثقفون دينيون قادرون على الإبداع، بل سعى بدوره إلى غايةٍ مماثلةٍ لا نقول إنها سارت في الإتجاه المعاكس، بل نقول إنها كانت تسير في طريقٍ موازٍ مع الغاية الأولى، أعني أنه سعى إلى أن يوجد الدينيون المثقَّفون من بين الأوساط الحوزويَّة على وجه التحديد، مستغلاً في ذلك وجود العديد من الشباب الملتحقين بالحوزة ممن حملوا الشهادات الجامعيَّة والأكاديميَّة المختلفة، فيكون بهذا المسلك قد انتهج نهجاً يؤدي في نهاية الأمر إلى إلغاء الحدود الفارقة بين المعمَّم والمثقَّف، بأن يكون لدى المثقَّف الدينيِّ ثقافة حوزويَّة رصينة من خلال الإحتكاك المباشر بفكر الحوزة، وبأن يكون لدى رجال الدين أيضاً نصيبٌ وافرٌ مما لدى المثقَّفين الدينيين، بحيث لا يكون التواصل الفكريُّ والثقافيُّ بين الطرفين معدوماً، وكانت هذه الخطة المنهجيَّة المحسوبة بالذات هي ما يشكِّل عنوان الفرادة في مشروع السيد الشهيد الصدر الثاني في رفد الثقافة الإسلاميَّة المعاصرة بهذين النمطين من الفكر، وهو بالذات أيضاً ما يجعل الصدر متميزاً عن كلِّ الآخرين الذين حملوا هموماً وتبنوا مشروعاتٍ مشابهةً في هذا السياق.

إنَّ الخطَّ الصدريَّ خطٌّ عقائديٌّ فكريٌّ مؤسسٌ على قاعدة تثوير الثقافة في الأوساط الإجتماعيَّة العامَّة، وليس خطاً حوزوياً نخبوياً مئة بالمئة، وإن كانت الحوزة هي التي تستلم دفَّة قيادة هذا الخطّ، لضمان عدم الإنحراف عن المسلك الإسلاميِّ الصحيح، باعتبار أنَّ الحوزة وحدها هي القادرة على تخريج المجتهدين، وبالتالي فإنَّ الحوزة تقود المجتمع من دون أن يكون من حقِّها حرمان المجتمع من الخدمات الفكريَّة التي يتقدَّم بها المثقَّفون الدينيون، بل إنَّ من واجب الحوزة أن تساهم في دفع عجلة الثقافة الإسلاميَّة إلى الأمام في كلِّ الأحوال، وهذا بالضبط ما وفَّرته مرجعيَّة السيد الشهيد محمد الصدر قدِّس سرُّه في تلك الفترة الحرجة من حياة الإسلام في العراق.

لقد كان السيد الشهيد الصدر الثاني منتبهاً جداً إلى أنَّ المجتمع يحتوي على الكثير من الطاقات الإبداعيَّة والثقافيَّة، ولهذا فإنَّه عرض هذا الأمر على منبر الجمعة مباشرةً أمام الجماهير إذ قال: "فقد ظهر بوضوحٍ ما كان خافياً على الكثيرين، وهو وجود طاقاتٍ مخزونةٍ لدى الكثير من الأفراد تحتاج في إنجازها وتفجيرها والإستفادة منها إلى فرصةٍ متاحة، وانه بمجرد أن أتيحت هذه الفرصة بادر المؤمنون لإبراز قابلياتهم وقدراتهم في هذا الصدد، وبالتأكيد فإنَّ في المجتمع طاقاتٍ مخزونةً في كثيرٍ من الجهات والإختصاصات. كلُّ ما في الأمر انها لم تكن تُستغلُّ في مصلحة الدين، وإنما هي مقتصرةٌ لمصالح الدنيا مع شديد الاسف. والسبب الرئيسيُّ في ذلك مضافاً إلى صعوبة الوقت كما يعبرون عدم وجود حافزٍ دينيٍّ لهم للعمل بإبراز طاقاتهم وقابلياتهم، لأنَّ المسلك التقليديَّ للحوزة وهو السكوت والإعراض عن المجتمع لا يهتمُّ بذلك كما هو واضحٌ وإنا لله وإنا إليه راجعون"[١].

بل إنه قام بتنظيم المسابقات الأدبيَّة والفنيَّة، مخصِّصاً لها جزءاً من الحقوق الشرعيَّة، فقال: "إننا نجعل مسابقةً جديدةً ومضمونها بسيطٌ وهو نظم قصيدةٍ شعريَّةٍ

---

[١] جمعه ٣٤. الخطبة الثانية.

بمناسبة شهر رمضان المبارك وصومه وعبادته بالشروط التالية:

١- أن تكون باللغة الفصيحة لا العاميَّة.

٢- أن لا تقلَّ عن عشرة أبياتٍ ولا حدَّ لأكثرها.

٣- أن تقدم إلينا من الآن الى آخر شهر رمضان في عيد الفطر.

٤- أن لا يكون فيها اسم السيد محمد الصدر إطلاقاً.

وإننا نعطي للفائزين الخمسة الأوائل جوائز للتبرك بعونه سبحانه وتعالى"[١].

من الطبيعيِّ أن تكون هذه الخطوات الأوليَّة فاتحة خيرٍ بالنسبة إلى مستقبل المثقَّف الدينيِّ في العراق، إذ لم يشهد تأريخ العراق انفتاحاً على المبدعين والمثقَّفين من بين أوساط الجماهير مثل هذا الإنفتاح من قبل، ومن هذه الخطوة الأولى يمكن الإنطلاق إلى الخطوات اللاحقة الأخرى على نفس السبيل، على أن يكون المثقَّفون الدينيون هم الذين يؤسسون لهذه الخطوات اللاحقة، فإنَّ الحقَّ يحتاج إلى أن يطالب به أصحابه، لا أن ينتظروا من الآخرين أن يعطوهم إياه مجاناً، فتلك الطريقة التي غالباً ما تحصل بها عطايا المساكين، لا المثقَّفين الذين من اللازم أن يقوموا بأدوارهم الرساليَّة الضخمة في التأسيس لوعيٍ إسلاميٍّ جديدٍ يتطلَّب منهم مختلف التضحيات بالتأكيد.

إنَّ للمثقف الدينيِّ العراقيِّ وجوداً قوياً شرط أن ينتبه إلى مواطن الخلل التي شكَّلت علَّة تامةً أو ناقصةً لتراجع دوره في الأطوار الزمنيَّة السابقة، وبإمكانه الإستفادة من منجزات الحضارة الحديثة في الترويج لأطروحاته وفكره، فإذا كان في المراحل المنصرمة واجداً للأعذار التي تجعله في حِلٍّ من المسؤوليَّة، فإنَّ أكثرها الآن أصبح بلا موضوع، إذ بإمكانه مثلاً الإستعاضة عن الصحافة الورقيَّة بالصحافة الألكترونيَّة ومواقع الأنترنت، وبإمكانه كذلك الإنخراط في مؤسَّساتٍ لا تكون تابعةً للسياسات السلطويَّة المتعاقبة، فإذا لم توجد مثل هذه المؤسَّسات في الفترة الراهنة فإنَّ المستقبل مبشِّرٌ وزاخرٌ بها بالتأكيد، فإذا أحسن المثقَّفون الدينيون العراقيون استغلال الفرص التي من شأنها أن تمرَّ مرَّ السحاب، فإنَّ النتيجة الحتميَّة لا بدَّ أن تكون ترسيخاً لوجوده وزيادةً في فاعليَّة تأثيره، وإجباراً للأطراف التي لا يسرُّها تفاقم هذه الظاهرة الصحيَّة على الإعتراف بما للمثقف الدينيِّ من صلاحيةٍ أكيدةٍ للعب الأدوار الخطيرة في إبداع ثقافةٍ دينيَّةٍ وفلسفةٍ إسلاميَّةٍ حديثةٍ تقدم الإسلام بصورته الأغنى والأنقى، حيث أخفقت الكثير من الأطراف التي ادعت تمثيل الإسلام رسمياً في التأريخ.

إنَّ المتابعة الجادَّة لما يدور في الساحة الفكريَّة والفلسفيَّة في العالم تكشف عن هذا الحضور المكثَّف والفاعل للمثقَّف الدينيّ، فهو صاحب الصدارة في كلِّ النقاشات المتلفزة، كما إنه متمتعٌ بنفس المقدار من الصدارة في المشهد الإبداعيِّ داخل حقل الكتابة والتنظير، حتى انَّ الكثير من المؤلَّفات ـ لولا ما تحدثنا عنه من وجود الحساسية المفرطة عند بعض ذوي الشعور بالإمتياز الحوزوي ــ صالحةٌ لأن تقرر بوصفها مناهجَ تدريسيةً داخل الحوزة نفسها، كما انَّ الصحافة الفكريَّة الجادَّة مسيطرٌ عليها من قبل عددٍ هائلٍ من المثقَّفين الدينيين، أو من الحوزويين المتعاطفين معهم، ومن المنطقيِّ استغلال هذه النزعة التحرريَّة عند الكثير من ذوي الإختصاص الحوزويِّ لتأسيس حالةٍ جديدةٍ تستند إليها ظاهرة المثقَّف

---

[١] الجمعة ٣٤. الخطبة الثانية.

الدينيّ في تعزيز وجودها وفاعليتها على صعيد الفكر والممارسة، أما إذا أحجم المثقَّف الديني في هذه المرحلة الذهبيَّة من تأريخه عن الشعور بمسؤوليته في التأسيس لمثل هذه الحالة المفترضة فلا يلقينَّ اللوم بعد ذلك إلا على نفسه، ولا يطلبنَّ من فارهٍ منتفعٍ من إقصائه وتهميشه وتفريغه من كلِّ محتوىً معرفيٍّ دينيٍّ أو ثقافيٍّ عقائديٍّ أن يكون هو المطالب بأن يسترجعَ له هذا الحقّ.

المحتويات

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

إنَّ للمثقَّف الدينيِّ العراقيِّ وجوداً قوياً شرط أن ينتبه إلى مواطن الخلل التي شكَّلت علَّةً تامَّةً أو ناقصةً لتراجع دوره في الأطوار الزمنيَّة السابقة، وبإمكانه الإستفادة من منجزات الحضارة الحديثة في الترويج لأطروحاته وفكره، فإذا كان في المراحل المنصرمة واجداً للأعذار التي تجعله في حِلٍّ من المسؤوليَّة، فإنَّ أكثرها الآن أصبح بلا موضوع، إذ بإمكانه مثلاً الإستعاضة عن الصحافة الورقيَّة بالصحافة الألكترونيَّة ومواقع الأنترنت، وبإمكانه كذلك الإنخراط في مؤسَّساتٍ لا تكون تابعةً للسياسات السلطويَّة المتعاقبة، فإذا لم توجد مثل هذه المؤسَّسات في الفترة الراهنة، فإنَّ المستقبل مبشِّرٌ وزاخرٌ بها بالتأكيد، فإذا أحسن المثقَّفون الدينيون العراقيون استغلال الفرص التي من شأنها أن تمرَّ مرَّ السَّحاب، فإنَّ النتيجة الحتميَّة لا بدَّ أن تكون ترسيخاً لوجوده، وزيادةً في فاعليَّة تأثيره، وإجباراً للأطراف التي لا يسرُّها تفاقم هذه الظاهرة الصحيَّة على الإعتراف بما للمثقَّف الدينيِّ من صلاحيةٍ أكيدةٍ للعب الأدوار الخطيرة في إبداع ثقافةٍ دينيَّةٍ وفلسفةٍ إسلاميةٍ حديثةٍ تقدِّم الإسلام بصورته الأغنى والأنقى، حيث أخفقت الكثير من الأطراف التي ادَّعت تمثيل الإسلام رسمياً في التأريخ.

